دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي





مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية محكّمة

العدد الثالث والعشرون

ربيع الثاني ١٤٢٣ هـ - يونيو ٢٠٠٢م

كلّيّةُ الدّراساتِ الإسلاميّةِ والعربيّةِ في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رائد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي السيد جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥م لسنة ١٩٩١م بتاريخ ١٩٩١/٧/٩م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ١٤١٤/٤/٢هـ الموافق ١٩٩٣/٩/١٨م أصدر معالي سمو الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٤م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثم أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٣م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
- ضمت الكلية في العام الجامعي السادس عشر ١٤٢١هـ الموافق ٢٠٠٠/٢٠٠١م (٧٧٦) طالب و (٢٤٠٦) طالبة.
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ١٩٩٢/١٢/٢٦م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ١٤١٣/١٠/٢٩هـ. الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.
- واحتفلت الكلية هذا العام بتخريج الدفعة العاشرة من الطلاب والدفعة التاسعة م الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الثانية من طالبات اللغة العربية. وقد بلغ إجمالي عدد الخريجين والخريجات منذ إنشاء الكلية (٢٢٦) خريجاً و (١١٠٣) خريجة.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٦/٩٥م ليحقق غرضاً سامياً وهدفاً نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات غتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصة الطالبات.

يخول البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير والتسجيل فيما بعد لدرجة الدكتوراه.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصص.

كما صدر القرار رقم (٦٣) لسنة ١٩٩٩م بتعديل القرارين السابقين ومعادلة درجة الماجستير في (الفقه والأصول)

وقد منحت الكلية منذ عامين أول درجة ماجستير في الفقه الإسلامي.

ونوقشت هذا العام رسالتان لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجَلّــة

كُلّيّةِ الدّراساتِ الإِسلاميّةِ والعربيّةِ

إسلاميّة، فكريّة، محكّمة

نصف سنويّة

العدد الثالث والعشرون

ربيع الثاني ١٤٢٣ هـ - يونيو (حزيران) ٢٠٠٢م

ردمد: ١٦٠٧ - ٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦



ANNOUNCEMENT TO OUR READERS

In its last meeting, the Editorial Board of the Journal of the Islamic and Arabic Studies College (JIASC) decided to include an article in English in each of the coming issues of the Journal as of issue No. 24. Guidelines for contributors are included under the headings ì The Nature of the Journal and its Objectives ì and ìRules of Publicationî published in each issue as introductory pages.

Those interested in submitting papers for publication, please send a hard copy with a floppy diskette (using Microsoft office) by registered mail to the following address:

Dr. Muhammad Khalifa Al-Dannaa

Chief Editor

Journal of the College of Islamic and Arabic Studies

P. O. Box 50106

Dubai†≠†UAE

الهيئة الاستشارية العليا للمجلّة

* ما يُنْشَرُ في المجلة من آراء يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة أو اتجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة

بإسم رئيس التحرير

إلى العنوان الآتي:

مجلّة كُلِّيَّة الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة

ص.ب: ٣٤٤١٤

دبي، دولة الإمارات العربيَّة المتَّحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١)

الاشتراك السَّنويّ
الاشتراك السَّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
١٠٠ درهم (للمؤسَّسات والدَّوائر الحكوميَّة).
٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطَّلبة والطَّالبات داخل الدَّولة).
يرسل على شكل شيك أو حوالة مصرفيَّة على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمَّ يرسل إلى المجلَّة إشعارٌ بالتَّحويل.
١٥ درهمًا أو ما يعادلها ثمن النسخة الواحدة للجمهور

طبيعة المجلّة وأهدافها:

١ـ تُعْنَى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّة الجادّة المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّة واللغة العربيّة بمختلف فروعهما وتخصّصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢ـ تهدف المجلّة إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعة الإسلاميّة، ولا سيّما ما يختصُّ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣ـ تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلات العلميّة والفكريّة بين كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّة والعربيّة والإسلاميّة والعالميّة.

٤ـ إتاحة فرص النّشر العلميّ والنّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكلّيّة.

٥ـ متابعة اتجاهات الحركة العلميّة ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، والرّسائل الجامعيّة الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّة والعربيّة والإسلاميّة والعالميّة، والمؤتمرات والندوات العلميّة المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّة واللغة العربيّة، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦ـ نشر الفتاوى الشّرعيّة المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّة، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّة.

٧ـ إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّة الّتي تصدرها الكليّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨ـ تخضع البحوث المقدّمة إلى المجلّة للتّقويم والتّحكيم حسب القواعد والضّوابط الّتي تلتزم بها المجلّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشّريعة الإسلاميّة واللغة العربيّة، قصد الارتقاء بالبحث العلميّ في مجال الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة خدمةً للأمّة ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكّمين سواء وافق المحكّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنّشر.

٩ـ لائحة المحكّمين الداخليين والخارجيّين تعدُّ بالتّعاون مع الأقسام العلميّة والكليّات والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠ـ تصرف مكافأت المحكّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليّة.

قواعد النَّشر

١- أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بفروعها.

٢- أن يتَّصفَ البحث بالموضوعيّةِ، والشُّمولِ، والعمقِ، والإثراءِ المعرفيِّ.

٣- أن يَنْصَبُّ البحثُ المقدَّم في الدّراسات الإسلاميّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميّة والعمليّة لها في الشّريعةِ الإسلاميّةِ.

٤- ألاّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الّتي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيِّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدَّمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك الّتي سبق تقديمها للجامعات أو النَّدواتِ العلميّةِ وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطِّ الباحث وتوقيعه.

٥- يجب أن يراعى في البحوث المتضمِّنة لنصوص شرعيّةٍ ضبطها بالشُّكل مع الدّقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنيّة وتخريج الأحاديث النبويّة الشُّريفة.

٦- يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويّة والنحويّة، مع مراعاة علامات التَّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيِّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٧- يجب اتّباع المنهج العلميّ من حيث الإحاطةُ، والاستقصاءُ، والاعتماد على المصادر الأَصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيّة في البحوث العلميّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨- بيان المصادر والمراجع العلميّة ومؤلّفيها في نهاية كلّ بحث مرتّبة ترتيباً هجائيّاً مع بيان جهة النَّشر وتاريخه.

٩- على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيِّن النتيجة والرأي أو الآراء الّتي تضمَّنها.

١٠- أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١- يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلّة بأربع نسخ من البحث.

١٢ـ تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة.

١٣ـ على الباحث أن يرفق ملخّصاً لبحثه باللغتين العربيةِ والإنجليزيّةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤ـ على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّناً اسمه الثُّلاثيّ ودرجته العلميّة، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه

١٥ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتّبَعُ القواعدُ العلميّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفَقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقَّق.

أولويّة النّشر:

يراعى في أولويّة النشر ما يأتي:

أ ـ البحوث المعدّة من أعضاء هيئة التّدريس بكليّةِ الدّراساتِ الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي.

ب ـ تاريخ وصول البحث إلى مدير تحرير المجلّة، وأسبقيّة تقديم البحوث الّتي يتم تعديلها.

ج ـ تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١ـ ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلّة أو اتّجاهها

٢ـ ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيّةٍ.

٣ـ لا تُرَدُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشَرْ.

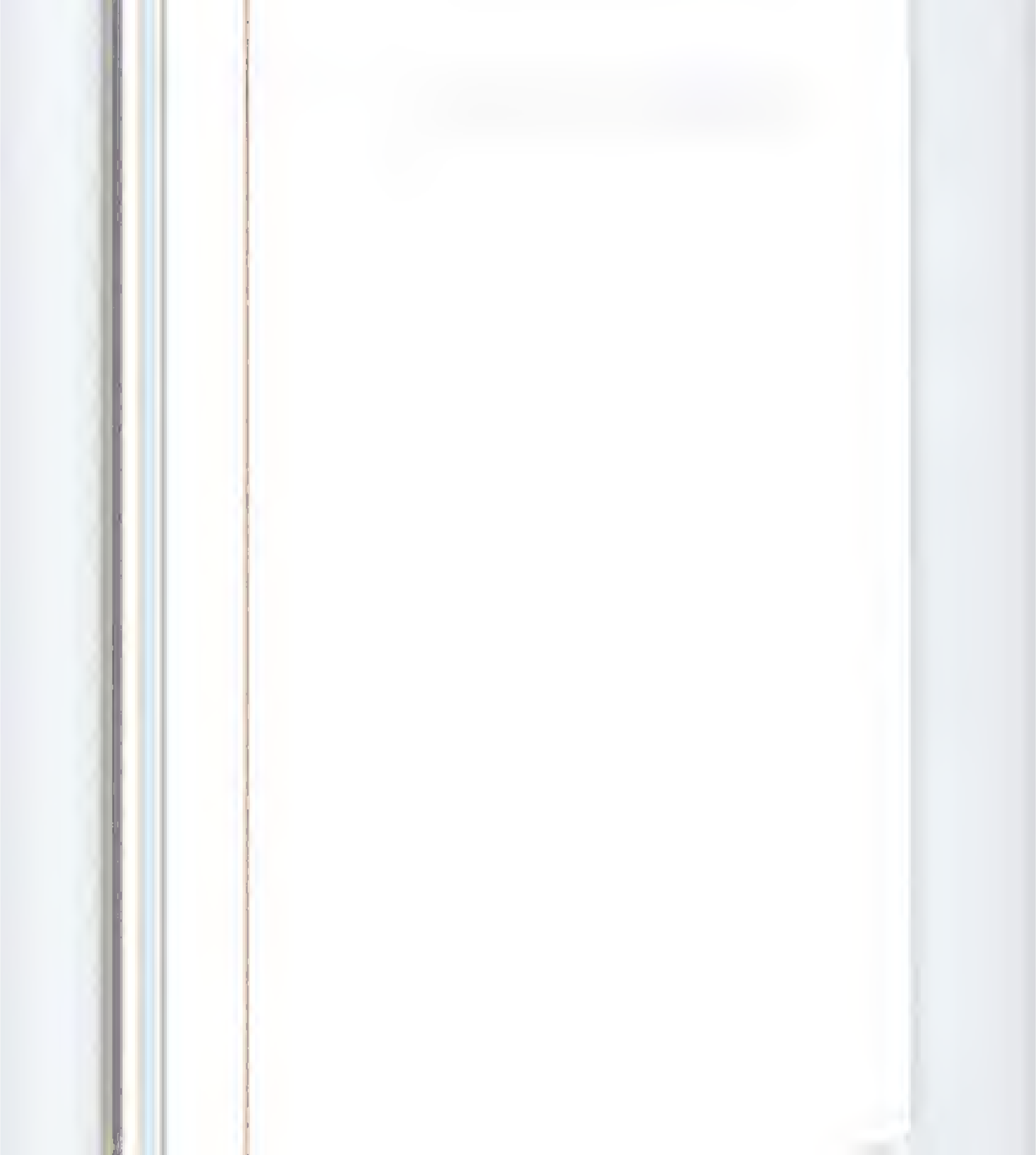
٤ـ لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥ـ تستبعد المجلّة أيّ بحث مخالف للشُّروط المذكورة.

٦ـ تدفع المجلّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيّ أعمال فكريّةٍ

٧ـ يُعْطَى الباحثُ نسخة واحدة من المجلّة، وخمس عشرة فصلةً من بحثه.

المحتويات



بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

أ.د محمد خليفة الدناع (*)

رئيس التحرير

التطور تغيير تدريجي يحدث في العلاقات والنظم، والتركيبة الاجتماعية، ولابد للتطور بهذا المفهوم من دافع يحفز عوامله، ويحرك عوامله نحو الأفضل والأحدث والأقوم والأجدى، فيتحقق المنشود بفضل التضافر، ويبلغ المقصود بفعل التكاثف، وتُعزى النتيجة إلى همم أنجزت ما أنيط بها، وأدت ما طلب منها على خير وجه..

وَهَبْ أن هذه الظاهرة - ظاهرة التطور - قد حدثت في مؤسسة ما، فمن باب الأولى أن ينعكس هذا الحدث على جميع القطاعات والإدارات والأنشطة التابعة لتلك المؤسسة..

وهذا هو حال مجلتنا - مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي - فقد شعر المشرفون على مسيرتها الرائدة، والقائمون على تحريرها أن مادة المجلة العلمية يجب أن تواكب مسيرة التقدم المنشود انتقاء ومحتوىً وهدفاً وإخراجاً.. حتى تكون استمراراً لجهود مثمرة وصلت المجلة بفضلها إلى مستوى تعتز به أسرة تحريرها ويفخر به الباحثون الذين يسعون دائماً من أجل نشر نتاجهم العلمي تعميماً للفائدة وإسهاماً في تعميق منهج البحث.

وقد حرصنا من خلال انتقاء البحوث على توجهات المجلة التي تُعنى بتراثنا العربي والإسلامي دراسة وتحليلاً وإبرازاً للقيم الأصيلة، ونشراً وتحقيقاً للمخطوط منه، ودفاعاً عن الدعاوى التي توجه ضد عقيدتنا ولغتنا.. وفي ذلك حفاظ على أهداف المجلة وقواعد النشر فيها إذ كانت منذ صدورها لسان صدق لهذه التوجهات.

ومن هذا المنطلق كان لزاماً علينا أن يحوي كل عدد بحثاً أو أكثر في علوم القرآن وآخر في علوم الحديث وثالثاً في الفقه الإسلامي وبحثاً في السيرة النبوية، ودراسات تلقي الضوء على أئمة الأمة الأفذاذ، ودراسة تعنى بالمخطوط العربي تحقيقاً وتعليقاً ودراسات تشمل علوم العربية وآدابها.

وقد كتب لهذه المجلة - بفضل من الله، الذيوع والانتشار إذ يترقب صدورها المثقفون ثقافة عامة والمتخصصون على حد سواء، ودليلنا على ذلك كثرة الرسائل المشجعة، والخطابات التي تحمل

(*) عميد كلية الدراسات الاسلامية والعربية بدبي.

رغبة أصحابها في اقتناء أعدادها فور صدورها.

وبعد هذا كله يمكننا القول إننا حققنا بعض طموحنا بفضل مؤازرة علماء الأمة وباحثيها وناشدي ونتمنى أن تكون على صلة وثقى بهم دائماً في هذا العصر عصر التقنيات وشبكات المعلومات ووسائل الاتصال الحديثة..

هذا ما تأتي لنا افتتاحية للعدد الثالث والعشرين من أعداد مجلتنا العلمية مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، الذي نقدمه بين يدي القارىء الكريم أملين أن يكون ذا حظوة عنده وعلى الله قصد السبيل.

رئيس التحرير

رئيس التحرير



البحـوث



جمع القرآن وتوثيقه
في عهد النبي ﷺ
وأبي بكر، وعثمان (رضى الله عنهما)
والرد على الشبهات التي أثيرت حوله

الأستاذ الدكتور

عمر يوسف حمزة*

(*) استاذ السيرة والشمائل بكلية أصول الدين جامعة ام درمان الإسلامية - السودان



ملخص البحث:

عالج هذا البحث موضوع جمع القرآن وتدوينه وترتيبه وتوثيقه في العهود الثلاثة: في عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم –، وعهد أبي بكر الصديق – رضي الله عنه–، وعهد عثمان بن عفان – رضي الله عنه.

وحدَّد أن المراد من جمع القرآن أمران حفظه في الصدور، – وتدوينه في السطور.

فبين أن القرآن الكريم لم يجمع في مصحف، في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – انتظاراً أن يبلغ الوحي غايته. وإن كانت جل آياته وسوره قد دونت ورتبت توقيفاً، وحفظه جمع من الصحابة عن ظهر قلب، لختلف العلماء في عدتهم.

كما بين البحث أن الباعث على جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – كان الخشية من ضياعه لا شتداد القتل في قرّائه وحفظته في حروب الردة. فجمعه في صحف مجتمعة، من مختلف الوسائل الكتابية المتفرقة التي كانت على عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم.

وبين أن الباعث على جمعه في عهد عثمان – رضي الله عنه – إنما هو كثرة لختلاف المسلمين في وجوه قراءاته. فاستنسخه عدّة نسخ من الصحف التي كانت جمعت في عهد أبي بكر – رضي الله عنه – وجعله في مصحف واحد مرتب السور والآيات، ليجمع الناس عليه وينبذوا الفرقة والاختلاف.

وقد فند البحث شبهات كثيرة أثارها المستشرقون والمغرضون طعنا في نص القرآن الكريم وجمعه وتوثيقه وحفظه وتدوينه وترتيبه.

مقــدمــة

الحمد لله رب العالمين، أنزل الكتاب على عبده نوراً وهدى للعالمين، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه الكرام ومن تبعهم بإحسان إلى يوم يبعثون..

وبعد، فإنني سوف أتناول بالدراسة والبحث (جمع القرآن وترتيبه وتدوينه والرد على الشبهات التي أثيرت حوله).

ومما لاشك فيه أن هذا موضوع جليل يبرز خصوصية من خصائص هذا القرآن الذي تكفل الله بحفظه في إعلانه المؤكد للعالم بقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[1]

وتقتضي طبيعة البحث دراسة جمع القرآن الكريم بمعنى (الكتابة) في ثلاثة عهود[2]

الأول: عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه).

الثالث: عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه).

ثم بيان الشبهات التي أثيرت حول جمع القرآن والرد عليها.

١- ما المراد من جمع القرآن؟

إن أول ما يتبادر إلى الذهن من هذا العنوان معناه اللغوي، وهو ضم الأجزاء المتفرقة أو الأشياء إلى بعضها[3] فيفهم من هذا العنوان جمع آيات القرآن إلى بعضها وترتيبها في سورها، وجمع سور القرآن إلى بعضها وترتيبها.

وجمع القرآن اصطلاحاً يطلق على معنيين[4] هما:

أولاً: الحفظ في الصدور، ومنه جُمَّاع القرآن أي حُفَّاظه. وقد ورد هذا المعنى في القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾[5] فإنَّ المراد من قوله: «جمعه» جمع القرآن في صدر النبي صلى

(١) سورة الحجر: الآية ٩.
(٢) الاتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي ج١، ص١٦٣.
(٣) المصباح المنير للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي ص٤٢ وانظر المعجم الوسيط ج١، ص١٣٤.
(٤) مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، ص٦٥.
(٥) سورة القيامة: الآيات ١٦ – ١٨.

الله عليه وسلم بحفظه إياه. أخرج البخاري ومسلم[6] عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: «لا تحرك به لسانك لتعجل به» قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه - فقال ابن عباس: فأنا أحركهما لك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يحركهما، وقال سعيد: أحركهما كما رأيت ابن عباس يحركهما، فحرك شفتيه فأنزل الله تعالى «لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه» قال: جمعه لك في صدرك، وتقرأه، «فإذا قرأناه فاتبع قرآنه» قال فاستمع له وانصت «ثم إن علينا بيانه». ثم إن علينا أن تقرأه (فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما كان قرأه) ففسر الحديث (جمع القرآن) الوارد في الآية بحفظه في الصدر: (جمعه لك في صدرك).

ثانياً: الكتابة في السطور مفرق الايات والسور - على الوسائل الكتابية التي كانت معروفة في ذلك الوقت، ومرتب الأيات والسور في صحائف مجتمعة تضم السور جميعاً.
ومما يدل على هذا المعنى اتخاذ النبي صلى الله عليه وسلم كُتَّاباً للوحي، وقوله - صلى الله عليه وسلم - (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[7] وعن زيد بن ثابت قال (كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع).

وقد عُني العلماء كثيراً بدرس (جمع القرآن) فكتبوا عنه في كتب علوم القرآن وأفردوه بالدراسة في كتب خاصة[8]، وإليك بعد تعريف معنى الجمع تفصيل الموضوع:

---

(٦) البخاري بلفظه في بدء الوحي ج١، ص٤، ومسلم في الصلاة (باب الاستماع للقراء) ج٢ ص٣٤-٣٥ والترمذي في التفسير (سورة القيامة) رقم ٣٣٢٩ والنسائي في الصلاة (جامع ما جاء في القران) ج٢، ص٢٥٩.

(٧) رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري، ج١٨، ص١٢٩ وابن حبان في صحيحه ١٤٢/١ وأحمد في مسنده ١٢/٣ والحاكم في مستدركه ١٢٦/١ والدارمي في سننه ١١٩/١ والبيهقي في السنن الكبرى ٤٠٥ وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٧٦/١.

(٨) منها على سبيل المثال (المصاحف) لأبي بكر عبد الله بن أبي داود السجستاني (ت٣١٦هـ) طبع محققاً مرتين الاولى عام ١٣٥٥هـ والثانية عام ١٤١٥هـ والكتاب الثاني (المصاحف) لابن أشته وهو أبوبكر محمد بن عبد الله بن أشته الأصبهاني (ت٣٦٠هـ) والكتاب الثالث (الانتصار لنقل القران) للقاضي الإمام أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) إلى غير ذلك من المؤلفات التي تحدثت عن جمع القرآن الكريم.

المبحث الأول

جمع القرآن الكريم في عهد النبي ﷺ

تم جمع القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بصورتين:

(أ) الحفظ والجمع في الصدور.

(ب) الكتابة في السطور.

(أ) الحفظ والجمع في الصدور.

يُعدُّ حفظ القرآن في الصدور من خصائص هذا الكتاب التي انفرد بها في تاريخ الكُتُب السماوية، وفي تاريخ الكتب والمؤلفات (الوضعية) على حد سواء، ولا استثناء في هذا الباب لغير القصائد ودواوين الشعر، إن جاز تسميتها بالكتب والمؤلفات، أو مقارنتها بالقرآن، علماً بأن القرآن ليس بشعر كما هو معلوم.

وقد أشارتْ بعض الآيات والأحاديث إلى مزية حفظ القرآن الكريم. قال جل شأنه ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون﴾[9]. وقال تعالى في الحديث القدسي الصحيح مخاطباً نبيه (صلى الله عليه وسلم) بقوله. «وأنزلتُ عليك كتاباً لا يغسله الماء»[10] وجاء وفي وصف المسلمين في الكتب السماوية السابقة (أناجيلهم في صدورهم)[11]

حفظ النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم:

تمكن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من حفظ جميع القرآن في صدره، حتى كان عليه

(٩) سورة العنكبوت الاية ٤٩ يقول الإمام الرمخشري في الكشاف ٣/٤٥٨ ٤٥٩ في قوله تعالي «ايات بينات مي صدور» العلماء به وحفاظه. وهما من حصائص القران كون اياته بينات الإعجاز، وكونه محفوظاً مي الصدور يتلوه أكثر الأمة ظاهراً بخلاف سائر الكتب، فإنها لم تكن معجزات، وما كانت تقرأ إلا من المصاحف)

(١٠) صحيح مسلم ج٨ ص١٥٩.

(١١) النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج١ ص٦.

الصلاة والسلام سيد الحفاظ، وأول الجماع، فهو أول حافظ للقرآن الكريم[١٢] - لاسيما - وأنه صلى الله عليه وسلم - كان يعرض جميع حفظه على جبريل - عليه السلام - مرة كل عام - وهذا ما يسمى بـ(العرضة) حتى إذا كان العام الأخير من حياته عارضه مرتين عن عائشة عن فاطمة - رضي الله عنهما - أسر إليَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - «أنَّ جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة، وأنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا حضر أجلي»[١٣].

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يتلو هذا القرآن عن ظهر قلب في الصلاة وغيرها من المناسبات المختلفة لا يفتر لاسيما في صلاته بالليل، حتى إنه ليقرأ في الركعة الواحدة من السور الطوال البقرة وآل عمران والنساء[١٤].

حفظ الصحابة للقرآن الكريم:

كان الصحابة - رضي الله عنهم - يتسابقون في حفظ القرآن واستظهاره يهجرون من أجل تلاوته في الأسحار نومهم وراحتهم، حتى ليمر الشخص ببيوت الصحابة في غسق الدجى يسمع فيه دوياً كدوي النحل بالقرآن، فقد كان شغفهم به عظيماً جداً.

وقد توفرت للصحابة العوامل التي تجعلهم يحرصون على حفظ القرآن إلى أقصى حد وتجعل حفظ القرآن يتوفر فيهم إلى أبعد مدى ومن تلك العوامل ما يأتي[١٥]:

١- قوة ذاكرة الصحابة الفذة: العرب قوم عرفوا بحدة ذكائهم وقوة ذاكرتهم، حتى كان الواحد منهم يحفظ القصيدة بالسمعة الواحدة، وقد شغفوا بهذا القرآن وأولعوا به، فكانوا يترنمون به بدلاً من أشعارهم وأرجازهم، مما يتكفل بحفظهم للقرآن حفظاً راسخاً.

٢- نزول القرآن مُنَجَّماً. كما هو معلوم ومسلم به.

---

(١٢) محاضرات في علوم القرآن. خالد إبراهيم الفتياني ص٥٠ وانظر مدخل إلى القرآن والحديث د. عدنان محمد زرزور ص١٢٢.

(١٣) صحيح البخاري، كتاب الفضائل ج٣ ص٢٢٧-٢٢٨ ومسلم ج٧ ص٧٣.

(١٤) كما في حديث حذيفة عند مسلم ج٢، ص١٨٦ وأبي داود رقم ٨٧١ والنسائي ج٢ ص١٧٦.

(١٥) انظر البحث القيم للأستاذ الدكتور نور الدين عتر (توثيق وجمع القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ص٨٢ منشور بمجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد السادس ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م جامعة قطر.

٣- لزوم قراءة شيءمن القرآن في الصلاة، وما هنالك من الفضل والثواب في تطويل المنفرد صلاته لنفسه.

٤- وجوب العمل بالقرآن، حيث كان هو ينبوع عقيدتهم وعبادتهم ووعظهم وتذكيرهم، ترجموه إلى سلوك وخلق وحضارة.

٥- حض النبي صلى الله عليه وسلم على قراءة القرآن والترغيب بما أعد لقارئ القران من الثواب والأجر العظيم، والقوم أميون لا سبيل لهم إلا الحفظ عن ظهر قلب، وقد حددت السنّةُ أقصى مدة للمسلم يختم بها القرآن شهراً أو أربعين يوماً، عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقرؤا القران في شهر، قلت إني أحد قوة، حتى قال فاقرأه في سبع ولا تزد على ذلك) متفق عليه[١٦]. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول (من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول «ألم» حرف ولكن «ألف» حرف، و«لام» حرف و«ميم» حرف) أخرجه الترمذي[١٧].

٦- تعاهد النبي (صلى الله عليه وسلم) الصحابة بتعليم القرآن فكان الصحابة تلامذة للنبي صلى الله عليه وسلم يتعلمون منه القرآن، وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) شيخهم، يتعاهدهم بتعليم القرآن. فإذا أسلم أهل أفق أو قبيلة أرسل إليهم من القراء من يعلمهم القران، وإن كان في المدينة ضمه إلى حلق التعليم في جامعة القران السوية

قال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (كان الرجل إذا هاجر دفعه النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى رجل منا يعلمه القران، وكان يسمع لمسجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ضجة تلاوة القران، حتى أمرهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يخفضوا أصواتهم لئلا يتغالطوا[١٨]

فنتج عن ذلك كله أن يكثر حفاظ القرآن الذين يحفظونه كله والدين يحفظون جملاً منه، وأن يكون كما قال الزركشي: (حفظه في حياته جماعة من الصحابة، وكل قطعة منه كان يحفظها جماعة أقلهم بالغون حد التواتر)[١٩]

(١٦) البخاري واللفظ له في فضائل القرآن، ج٦ ص١٩٦-١٩٧، ومسلم في الصيام.
(١٧) في فضائل القرآن رقم (٢٩١٠) وقال: (حسن صحيح غريب من هذا الوجه).
(١٨) انظر. مناهل العرفان للزرقاني، ج١ ص٢٣٤.
(١٩) البرهان ج١ ص٢٤١.

هل عدد حفظة القرآن سبعة أو أكثر من ذلك؟

اختلف العلماء في عدد حفظة القرآن نتيجة لتعدد الروايات الواردة في ذلك، فقال بعضهم[20]: بأن عددهم محصور في سبعة ولا يزيدون على ذلك حسبما أكده ظاهر روايات البخاري في (صحيحه) وهؤلاء السبعة لا تسرد أسماؤهم متعاقبة في رواية واحدة، وإنما تجمع من ثلاثة روايات مع ترك الأسماء المكررة، وهذه الروايات الثلاث هي[21]:

الأولى: عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (خذوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود، وسالم ومعاذ، وأبي بن كعب).

الثانية: عن قتادة قال: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم -؟ فقال: (أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب، معاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبوزيد، قلت من أبوزيد؟ قال: أحد عمومتي).

الثالثة: عن أنس قال: (مات النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبوزيد).

إذن هؤلاء السبعة هم: عبد الله بن مسعود، سالم بن معقل مولى أبي حذيفة، معاذ بن جبل، أبي بن كعب، زيد بن ثابت، أبوزيد بن السكن، أبو الدرداء[22].

ويرى فريق آخر من العلماء أن ذكر هؤلاء السبعة لا يعني الحصر فالنصوص الواردة في كتب الأحاديث والسير تؤكد وتدل على أن عدد الحفظة يفوق السبعة بكثير.

يقول الإمام الباقلاني: «إن الصدر الأول ومن بعدهم من المسلمين يعظمون شأن القرآن، ويتقربون إلى الله بتعليمه، لاشيء أحق بالحياطة عندهم منه والحفظ له،فكيف تكون هذه صفتهم ولا يحفظون كتاب اله تعالى ولا يضبطونه، وهم مكثوا نيفاً وعشرين سنة ينزل فيهم القرآن على النبي - صلى الله عليه وسلم - وينقلونه عنه مع ما يحضهم به عليه - صلى الله عليه وسلم - على حفظه...»[23] وقد وافتنا الوثائق الثابتة الصحيحة بنماذج عن كثرة الحفاظ بين الصحابة، فهذه حرب المرتدين في اليمامة يقتل فيها سبعون من القراء، بل ثبت بأوثق الإثباتات أنه - صلى الله عليه وسلم - أرسل في وفادة واحدة لتعليم بعض

---

(٢٠) الاتقان ١/٧٢ ومباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح ص٦٥.
(٢١) صحيح البخاري (المتن) كتاب فضائل القرآن، باب القراء ج٣، ص٢٢٧.
(٢٢) محاضرات في علوم القرآن، خالد إبراهيم الفتياني ص٥١.
(٢٣) نكت الانتصار لنقل القرآن، ص٦٠.

القبائل سبعين من القراء، وهم الذين غدر بهم المشركون في طريقهم وقتلوهم، كما في الصحيحين[٢٤].

وقد أرشد النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى أخذ القرآن عن بعض الصحابة، كما أرشد وذكر مناقب اختص بها واحداً منهم أو اثنين بالذكر، ولم يفهم من ذلك أحد حصر القضية فيهم.

عن مسروق أنه قال: «ذكر عبد الله بن عمرو عبد الله بن مسعود فقال لا أزال أحبه، سمعت النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول. خذوا القران من أربعة. من عبد الله بن مسعود وسالم، ومعاذ، وأبي بن كعب» أخرجه البخاري[٢٥].

فقد أمر بالأخذ من هؤلاء الأربعة في الوقت الذي صدر فيه ذلك القول ولا يلزم من ذلك أن لا يكون أحد في ذلك الوقت يحفظ القرآن غيرهم، بل كان الذين يحفظونه مثل الذين حفظوه وأزيد منهم جماعة من الصحابة كما أورد ذلك الحافظ ابن حجر[٢٦]

يدل على ذلك ثبوت حفظ غيرهم من الأحاديث الصحيحة منهم عبد الله بن عمرو نفسه، فقد ثبت عنه أَنَّهُ كان يختم القران كل ليلة، فشكاه أبوه إلى النبي – صلى الله عليه وسلم فأمره بالتخفيف على نفسه، وقال له. لعلك يطول بك عمر» وعرض عليه أن يختم «القران» في شهر وأن يصوم من الشهر ثلاثة أيام.. إلى آخر الحديث»[٢٧] وعبد الله بن عمرو غير مذكور في هذه الاثار فيمن جمع القران، فدل على أنها ليست للحصر.

وقد تنوعت المواصفات التي سردت فيها قوائم القراء من الصحابة، فهناك الأئمة الذين اشتهروا أكثر وكانوا مصادرتلقى عنهم المسلمون وهم سبعة (عثمان، وعلي، وأبي، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري)[٢٨].

وهناك أخرون كثيرون ذكر هم العلماء. وقد ذكر الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام – في

---

(٢٤) انظر تفصيل الحادثة في البخاري (باب عروة الرجيع) ج٥، ص١٠٥ ومواضع أخرى ومسلم في المساجد ج٥، ص١٣٥ ١٣٦

(٢٥) البخاري في فضائل القرآن، ج٦، ص١٨٦.

(٢٦) فتح الباري، ج٩، ص٤٣.

(٢٧) أخرجه البخاري ومسلم وانظر: المختار من كنوز السنة د. محمد عبد الله دراز، ص٤٧٤.

(٢٨) الاتقان، ج١، ص٧٢.

كتاب القراءات الذي صنفه[٢٩] – وبين فيه القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فعد من المهاجرين: الخلفاء الراشدين الأربعة، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وسالماً مولى أبي حذيفة، وأبا هريرة، وعبد الله بن السائب، والعبادلة «وهم عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير» وعائشة، وحفصه، وأم سلمة.

وحفظ القرآن من الأنصار في حياة النبي «صلى الله عليه وسلم» عبادة بن الصامت ومعاذ أبو حليمة، ومجمع بن جارية، وفضالة بن عبيد، ومسلمة بن مخلد.

لكن هذا التعداد ليس للحصر قطعاً، فهناك أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو الدرداء، وأنس بن مالك.

وقد أضاف الإمام الذهبي[٣٠] جملة من القراء إلى ما ذكره أبو عبيدة وهناك غيرهم كثير يستخرجهم القارىء من دراسة الكتب المؤلفة في الصحابة، ومما توارد به الروايات في المراجع[٣١].

وخلاصة القول فإنه يمكن الجمع بين روايات الفريقين، فنقول إن الحصر في عدد «سبعة» المذكور في روايات البخاري الثلاثة الآنفة الذكر محمول على:

١- هؤلاء هم الذين جمعوا القرآن كله في صدورهم في حياة النبي ﷺ

٢- إنهم عرضوا حفظهم على النبي (صلى الله عليه وسلم).

٣- إنهم هم الذين اتصلت بنا أسانيدهم.

أما غيرهم من الحفظة – وهم كثير فلم تتوافر فيهم هذه الأمور كلها لاسيما وأن الصحابة تفرقوا في الأمصار، وحفظ بعضهم عن بعض.

ويؤكد ذلك الحافظ الذهبي في كتابه «طبقات القراء» فيقول «إن هذا العدد من القراء هم الذين عرضوه على النبي صلى الله عليه وسلم – واتصلت بنا أسانيدهم وأما من جمعه منهم،ولم يتصل بنا سندهم فكثير»[٣٢].

---

(٢٩) كما نقل عنه أبو شامة في المرشد الوجيز ص٤٠-٤٢ والسيوطي في الاتقان ج١، ص٧٢.

(٣٠) في كتابه طبقات القراء كما نقل عنه الزركشي في البرهان ج١، ص٢٤٢-٢٤٣.

(٣١) ومن ذلك أبوزيد الذي ورد اسمه في الصحيح وكمثل هذه الصحابية التي وحدها السيوطي ولم يعدها أحد وهي أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها ويسميها الشهيدة، وكانت قد جمعت القرآن. انظر: الاتقان ج١ ص٧٢ ومباحث في علوم القرآن للقطان ص١٢١.

(٣٢) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي، ج١، ص٢٤٢.

وهكذا ثبت حفظ الصحابة للقرآن في صدروهم في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم بما بلغ رتبة التواتر بل يزيد عليها أضعافاً، تجعلنا نتيقن ما قاله الإمام أبو الخير بن الجزري «إن الاعتماد في نقل القران على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة»[٣٣]

وفي هذا تحقيق لإعلان القران الذي كرره وأكده ﴿ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر﴾[٣٤].

(ب) جمع القران في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) تدويناً في السطور

اتخذ جمع القرآن على عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – شكلين هما

١– الحفظ في الصدور – وقد تقدم بيانه.

٢– الكتابة في السطور.

ويسمي العلماء هذين الشكلين بـ(الجمع الأول)

الأدلة الجازمة على كتابة القران زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)

أولا: كُتابُ الوحي: لقد عني النبي (صلى الله عليه وسلم) بكتابة القران عناية بالغة جدا منذ بدء نزول الوحي عليه. ونذكر بأن أول الصحابة إسلاماً هو أبوبكر الصديق كان كاتباً، فكان النبي صلى الله عليه وسلم كلما نزل عليه نجم من القران دعا الكتاب فأملاه عليهم، فكتبوه على ما يجدونه من أدوات الكتابة حينئذ مثل الرقاع، واللخاف، والأكتاف والعسب[٣٥] وقد اشتهر أن عدد كتاب الوحي خمْسٌ وعشرون كاتبا[٣٦]. لكنه فيما يبدو أكثر من ذلك بكثير، فقد بلغ عدد الكتاب زهاء الستين حسبما أفاده الإحصاء المستقصي لبعض المحققين[٣٧]

ثانيا: إجازته عليه الصلاة والسلام – كتابة القران لأصحابه كما في الحديث

---

(٣٣) مناهل العرفان في علوم القرآن الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ج١، ص٢٣٥.

(٣٤) سورة القمر الآية ١٥ ومعنى قوله (فهل من مدكر) أي معتبر ومتعظ كما في تأويل المشكل ١٦٦ وغريب القرآن لابن قتيبة ص٤٣٢، وانظر الطبري ٢٦/٥٧ والبحر لأبي حيان ٨/١٧٨ والدر المنثور للسيوطي ٦/١٣٥

(٣٥) الرقاع جمع رقعة وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد واللخاف الحجارة الرقيقة والعسب سعف النخل يكشط عرقه العريض ويكتب عليه، والأكتاف جمع كتف وهو عظم كتف الشاة أو البعير يكتبون عليه بعد أن يجف. انظر الزرقاني ١/٢٤٦ ود. صبحي الصالح ص٦٩.

(٣٦) انظر: المرشد الوجيز، ص٤٦.

(٣٧) انظر: توثيق وجمع القرآن في عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – ص٨٨ د. نور الدين عتر.

الصحيح (لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن، فمن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحه) رواه مسلم.

ثالثاً: روي عن ابن عباس أنه قال. «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا نزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب، فقال. (ضعوا هذه السورة في الموضع الذي يذكر كذا وكذا).

رابعاً: ما أخرجه الحاكم عن زيد بن ثابت أنه قال: «كنا عند رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نؤلف القرآن من الرقاع»[٣٨] ومعنى تأليف القران من الرقاع: ترتيب الآيات والسور وفق إشارة النبي – صلى الله عليه وسلم – وتوقيفه عن جبريل – عليه السلام–»[٣٩].

خامساً: الحديث المشهور الصحيح: (أن النبي – صلى الله عليه وسلم – نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو) متفق عليه، وفي لفظ لمسلم: أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال. (لا تسافروا بالقران فإني لا آمن أن يناله العدو)(٤٠) وهذا ظاهر في وجود المصاحف عندهم مكتوبة، كما أشار البخاري في صحيحه، بل ثبت الحديث وصح من أكثر من وجه بلفظ: (بالمصحف)[٤١].

سادساً: كذلك الحديث الصحيح: (أن لا يمس القرآن إلا طاهر)، أخرجه مالك والنسائي وابن حبان، وهو حديث مستفيض، رواه جماعة من الصحابة، منهم: عمرو بن حزم، وابن عمرو، وحكيم بن حزام، وعثمان بن أبي العاص، وثوبان[٤٢].

سابعاً: ما تظاهرت به الأخبارأن سبب إسلام عمر بن الخطاب كان سماعه القران من سورة طه، يقرأ من صحيفة في بيت أخته فاطمة، ثم أخذ تلك الصحيفة وقرأها، وكان ذلك سبب تحوله إلى الإسلام[٤٣]

---

(٣٨) المستدرك، ج٢، ص٢٢٩. وانظر: الاتقان، ج١، ص٥٧، والمرشد الوجيز، ص٤٤

(٣٩) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ص٧٠.

(٤٠) البخاري في الجهاد (باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، ج٤، ص٥٦)، ومسلم في الأمارة، والموطأ في الجهاد، ج٢، ص٤٤٦ وأبو داود في الجهاد رقم ٢٦١٠)

(٤١) انظرها في كتاب المصاحف لابن أبي داود، ص٢٠٦.

(٤٢) الموطأ، ج١، ص٥٧ والنسائي ٨/٥٧ وموارد الظمأن ص٢٠٢ والتلخيص الحبير، ج٢، ص٢٣٦ ونصب الراية، ج١، ص١٩٦، وكتاب دراسات تطبيقية في الحديث النبوي (العبادات) د. نور الدين عتر، ص٧٨–٨٠.

(٤٣) انظر التفصيل في السيرة النبوية لابن هشام، ج١ ص٣٦٤ والإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر، ترجمة عمر بن الخطاب، وأخته فاطمة بنت الخطاب.

السبب في عدم جمع القرآن زمن الرسول ﷺ :

ونتساءل هنا لماذا لم يجمع القرآن الكريم في صُحُف ولا مصحف واحد في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ والجواب على ذلك:

أولاً إن القران الكريم لم ينزل مرة واحدة، بل نزل مفرقاً، ولا يمكن جمعه قبل تكامل نزوله.

ثانياً. إن النبي صلى الله عليه وسلم، كان بصدد أن ينزل عليه الوحي بنسخ ما شاء الله من أية أو أيات، وإذا كان القران عرضة للنسخ، فكيف يمكن جمعه في مصحف واحد

ثالثاً إن ترتيب الايات والسور لم يكن حسب النزول. فقد تنزل بعض الايات في أواخر الوحي بينما يكون ترتيبها في أوائل السور. وهذا يقتضي تغيير المكتوب[44]

رابعاً. لم يوجد من دواعي الجمع في مصحف واحد مثل ما وجد في عهد أبي بكر حتى كتبه في صحف، ولا مثل ما وحد على عهد عثمان حتى نسخه في مصاحف.

خامساً كانت المدة بين نزول آخر ما نزل وبين وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - قصيرة جداً فقد انتقل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى جوار ربه بعد نزول قوله تعالى ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾[45] فقد أخرج النسائي عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال « اخر شيء نزل من القران «واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله» وقد عاش النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول هذه الاية تسع ليال ثم مات ليلة الاثنين في الثالث عشر من ربيع الأول[46].

---

(٤٤) انظر: مناهل العرفان للزرقاني، ج١، ص٢٤٨، والتبيان في علوم القران، ص٥٥.

(٤٥) سورة البقرة الاية ٢٨١.

(٤٦) رواه الطبري والنسائي في السنن الكبرى برقم (١١٠٥٧) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/١٢٥) وفيه الحكم بن جارود ضعفه الأزدي وظاهر هذه الرواية يعارض ما ثبت عن ابن عباس من أن اخر اية نزلت هي اية الربا، فقد روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اخر اية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم - اية الربا وطريق الجمع بين الروايتين كما قال الحافظ ابن حجر أن هذه الاية (يريد اية الربا) ختام الأيات المنزلة في الربا إذ هي معطوفة عليهن. انظر: زاد المسير، ج١، ص٣٣٥ وتفسير ابن كثير، ج١، ص٧٢١.

ميزات الجمع النبوي للقرآن الكريم:

١- كان مكتوباً على جريد النخل، والحجارة، والعظام، والخشب، والجلود، والورق.

٢- لم يكتب في صحف ولا مصاحف.

٣- اشتماله على الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن.

٤- مفرق الآيات والسور، أو الآيات فقط.

ترتيب الآيات وترتيب السور هل هو توقيفي أو اجتهادي؟

معنى الآية لغة واصطلاحاً: الآية لغة:

يطلق لفظ الآية عدة إطلاقات لغوية:

١- المعجزة، ومنه قوله تعالى ﴿سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾[٤٧].

٢- العلامة: ومنه قوله تعالى: ﴿إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم﴾[٤٨] أي علامة ملكه[٤٩]

٣- العبرة. ومنه قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لاية لمن خاف عذاب الأخرة﴾[٥٠] أي عبرة لمن يعتبر.

٤- البرهان والدليل. ومنه قوله تعالى. ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[٥١].

٥- الجماعة: ومنه خروج القوم بأيتهم أي: بجماعتهم، بحيث لم يبق منهم أحد.

الآية اصطلاحاً:

هي جملة من الكلمات القرآنية لها بداية ونهاية مندرجة في سورة من سور القرآن، وأقلها كلمة واحدة كما في قوله تعالى: ﴿والفجر﴾[٥٢] ﴿والضحى﴾[٥٣] وقوله تعالى: ﴿والعصر﴾[٥٤]

---

(٤٧) سورة البقرة الاية ٢١١

(٤٨) سورة البقرة: الآية ٢٤٨.

(٤٩) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٩٢.

(٥٠) سورة هود: الآية ١٠٣.

(٥١) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٥٢) سورة الفجر الآية ١.

(٥٣) سورة الضحى، الآية ١.

(٥٤) سورة العصر: الآية ١.

وتختلف الايات طولاً وقصراً، فأطول آية في القرآن الكريم هي آية الدين ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه...﴾[55].

وأقصرها على النحو الذي مر معنا سابقاً في التعريف الاصطلاحي.

واللفظ الذي تنتهي به الاية يسمى برأس الآية أو الفاصلة القرآنية. فالفاصلة القرآنية هي (اللفظ الذي ختمت به الاية. فكما سموا ما ختم به بيت الشعر قافية، أطلقوا على ما ختمت به الاية الكريمة فاصلة)[56] ولأن هذا اللفظ فصل بين آية وأخرى.

ترتيب الأيات:

إن ترتيب الايات في كل سورة ووضع البسملة أوائلها توقيفي بلا شك، ولا خلاف في ذلك ولهذا لا يجوز تعكيسها[57]. ويقول أبو جعفر بن الزبير: (ترتيب الايات في سورها واقع بتوقيفه – صلى الله عليه وسلم – وأمره من غير خلاف بين المسلمين)[58] وهذا ما انعقد عليه إجماع الأمة.

الأدلة على ذلك:

هناك عدة أدلة نذكر منها ما يلي على سبيل المثال.

١- قول أنس بن مالك: «كنا عند النبي – صلى الله عليه وسلم – نؤلف القرآن من الرقاع)[59].

٢- ما أخرجه البخاري عن ابن الزبير قال: قلت لعثمان: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا﴾[60] قد نسختها الاية الأخرى، فلم تكتبها أو تدعها؟ (المعنى: لم تثبتها بالكتابة أو تتركها مكتوبة وأنت تعلم بأنها منسوخة) قال: «يا ابن أخي، لا أغير شيئاً من مكانه»[61]

٣- أخرج أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص، قال: كُنْت جالساً عند رسول الله

(٥٥) سورة البقرة: الاية ٢٨٢

(٥٦) إعجاز القرآن د. فضل حسن عباس، ص٢٢٥، ط١ الأردن عام ١٩٩١م.

(٥٧) هذه عبارة الزركشي في «البرهان ١/٢٥٦»، وقد أشار أبوبكر الأنباري والكرماني والطيبي إلى هذا الإجماع الذي نقله الزركشي حول ترتيب الايات التوقيفي، والمراد من قول الزركشي (لا يجوز تعكيسها) وجوب التزام هذا الترتيب التوقيفي بين الأيات، بحيث لا يقدم فيها ولا يؤخر». راجع الاتقان ج١، ص٦٤.

(٥٨) الإتقان، ج١، ص٤.

(٥٩) أخرجه الحاكم في المستدرك، ج٢، ص٢٢٩، وانظر الإتقان، ج١، ص٥٧ والمرشد الوجيز، ص٤٤

(٦٠) سورة البقرة: الاية ٢٢٤.

(٦١) صحيح البخاري (٦/٢٩) وقارن بالإتقان (١/١٠٥).

- صلى الله عليه وسلم - إذ شخص ببصره ثم صوبه، ثم قال: «أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾[٦٢].

٤- وفي كتب السنة كثير من الأحاديث التي تصور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يملي القرآن على كتاب الوحي ويوقفهم على ترتيب الآيات[٦٣]

٥- وقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قرأ سوراً عديدة بترتيب آياتها في الصلاة، أو في خطبة الجمعة بمشهد من الصحابة، فكان ذلك دليلاً صريحاً على: أن ترتيب آياتها توقيفي، وما كان الصحابة ليرتبوا ترتيباً سمعوا النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ على خلافه، فبلغ ذلك مبلغ التواتر»[٦٤]

ترتيب السور: معنى السورة لغة:

المنزلة: لأنها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الأخرى، وتأتي بمعنى الشرف وما طال من البناء[٦٥]

معنى السورة اصطلاحاً:

هي طائفة مستقلة من آيات القرآن ذات مطلع ومقطع[٦٦]

ومناسبة التسمية واضحة، لأنها كالسور تحيط بآياتها، وتجمعها كاجتماع البيوت بالسور، أولعلو قدرها، وشرفها وعلى أنها مهموزة فهي قطعة من القرآن[٦٧].

أسماء السور:

ولكل سورة من سورة القرآن اسم يميزها، مثل (الفاتحة) و(البقرة) و(آل عمران) و(النساء) وهكذا.

والأصل في هذه الأسماء التوقيف، أي الأخذ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد كان يعلم الصحابة بأسماء السور، كما نجده في الأحاديث في مناسبات متعددة، فإذا نزلت عليه

---

(٦٢) سورة النحل، الآية ٩٠ وانظر الإتقان ج١، ص١٠٤ والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ج٤، ص٢١٨.

(٦٣) انظر على سبيل المثال صحيح البخاري كتاب تفسير القرآن الباب الثامن عشر، وكتاب الأحكام الباب السابع والتسعون، ومسند أحمد، ج٣، ص١٢٠، وج٤، ص٣٨١.

(٦٤) الإتقان ج١، ص١٠٥. وانظر: مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ص٧١.

(٦٥) القاموس المحيط للفيروزآبادي، ج٢، ص٥٥ وللسورة إطلاقات أخرى.

(٦٦) مناهل العرفان للزرقاني، ج١، ص٣٥٠.

(٦٧) البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين الزركشي، ج١، ص٢٦٣-٢٦٤.

الاية من القران أمر أصحابه أن يضعوها في مكانها من سورة كذا، وإذا تحدث عن فضل سورة أو أكثر، ذكرها باسمها، مثل البقرة، وآل عمران.

عن أبي أمامة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم، يقول: (اقرأوا القرآن، فإنه شافع لأصحابه يوم القيامة، اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران. الحديث) أخرجه أحمد ومسلم واللفظ لأحمد[٦٨].

ومما يدل على ذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لعمر - لما كرر السؤال عن الكلالة (يكفيك أية الصيف التي في اخر النساء) أخرجه مسلم وأحمد[٦٩]. وغير ذلك يدل على ان تسمية السور في أصله توقيفي مأخوذ عن النبي - صلى الله عليه وسلم[٧٠].

ثم إن تسمية السور لها دلالة على السورة، وارتباط وثيق بمضمونها، لأن اسم السورة يشير إلى موضوعها، أو أمر عجب فيها، أو نحو ذلك من لطائف الدلالة حتى كانت مناسبات أسماء السور موضع اهتمام العلماء[٧١]

أقسام السور:

قسمت السور بحسب طولها وموقعها في المصحف أقساماً، كل قسم يضم مجموعة متتابعة من السور، وحاصل ذلك أربعة أقسام الطول، والمئون، والمثاني، والمفصل.

وقد شاع هذا التقسيم، وانتشر حتى أصبح من العهود الأولى معترفاً به، ومع كونه عرفا شائعاً فقد جاء في حديث مرفوع عن واثلة بن الأسقع قال: النبي – صلى الله عليه وسلم –. (أعطيت مكان التوراة السبع الطوال، ومكان الزبور المئين. ومكان الإنجيل المثاني، وفُضِّلْتُ بالمفصل) أخرجه أبو داود الطيالسي[٧٢]. والطول: بضم الطاء جمع طولى، كالكبر جمع كبرى، والسبع الطول: هي: البقرة وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والأنفال، وبراءة، والمئون: ما ولي السبع الطول، سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مائة اية. أو تقاربها، والمثاني. ما ولي المئين، سميت بذلك، لأنها ثنتها أي كانت بعدها، فهي لها ثوان، والمئون لها أوائل، وقيل: لأنها تثنى أي تكرر أكثر مما تثنى الطوال والمئون، وقيل: لتثنية الأمثال فيها بالعبر والقصص.

---

(٦٨) المسند، ج١، ص٢٤٩، ومسلم ج٢، ص٨١٩٧.

(٦٩) المسند، ج١، ص٢٦، ومسلم ج٥، ص٦١.

(٧٠) انظر: الإتقان للسيوطي فقد توسع في أسماء السور ومصادرها ج١، ص٦٤.

(٧١) وقد جلّى لنا الإمام الزركشي فوائد حليلة في هذا المقام فارجع إليها في البرهان ج١، ص٢٧٠/٢٧٢

(٧٢) في مسنده رقم ١٠١٢ ص١٣٦ ثنا عمران – وهو القطان من أخص الناس بقتادة (تهذيب ٨ ٢٣٢) عن قتادة الثقة المشهور عن أبي المليح ثقة (تقريب التهذيب: ٤٧٦:٢) عن واثلة. وهذا إسناد جيد فيه عنعنة قتادة

ويطلق المثاني على القرآن كله، بقوله تعالى: ﴿الله نَزَّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني﴾[٧٣]

ويطلق على سورة الفاتحة: (السبع المثاني) كما في الحديث الصحيح[٧٤].

والمفصل: هو ما يلي المثاني من قصار السور، سمي مفصلاً لكثرة الفصول التي بين السور بـ(بسم الله الرحمن الرحيم) وآخر المفصل هو سورة الناس بلا خلاف.

واختلفوا في أوله على أقوال كثيرة([٧٥]) أشهرها: (ق، والحجرات، والقتال) ورجح الزركشي اختيار سورة (ق) لحديث أوس بن حذيفة الثقفي، الطويل في وفادته على النبي - صلى الله عليه وسلم - وفيه قال أوس: (فسألت أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم -: كيف تحزبون القرآن؟) قالوا: (ثلاث وخمس، وسبع، وتسع، وإحدى عشرة، وثلاثة عشرة، وحزب المفصل)[٧٦].

فإذا عددت ثمانياً وأربعين ما عدا سورة الفاتحة، كانت التي بعدهن: سورة (ق) ولكن بعض العلماء أدخلوا سورة الفاتحة في العدد، فيكون أول المفصل سورة (الحجرات) ورجَّحَ النووي أنها الحجرات[٧٧] والظاهر يدل له. والحديث يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد رتب للصحابة ما يقرؤون من القرآن كل يوم، حتى تختم الختمة في أسبوع.

ترتيب النبي -ﷺ- سُور القرآن:

كان النبي - ﷺ - يبين للصحابة موضع السور من القرآن الكريم بقوله الصريح، أو بفعله بقراءته السور مرتبة على مسامعهم.

وقد اتفق جماهير العلماء على أن ترتيب كل سور القرآن توقيفي، وليس بتصرف اجتهادي بحت من الصحابة، وإن كانوا اختلفوا هل كل ذلك بتوقيف قولي صريح من النبي - صلى الله عليه وسلم - ينص فيه على كل سورة أنها بعد سورة كذا، أو أن بعض هذا الترتيب

---

(٧٣) سورة الزمر: الآية ٢٣.

(٧٤) أخرجه أحمد في المسند ج٢، ص٤٤٨ وأبو داود، ج٢، ص٧٢ والطبري، ج١، ص٤٧.

(٧٥) بلغت اثني عشر قولاً. انظرها في البرهان، ج١، ص٢٤٥، والإتقان، ج١، ص٦٣.

(٧٦) أخرجه ابن ماجه من كتاب الإقامة (باب في كم يستحب أن يختم القرآن ج١، ص٤٢٧-٤٢٨ رقم ١٣٤٥ ويشهد له حديث ابن عمر أنه - صلى الله عليه وسلم - أمره أن يقرأ القرآن في سبع.

(٧٧) الإتقان، ج١، ص٦٣.

قد استند فيه الصحابة إلى مُستَنَد فعلي، من قراءة النبي - ﷺ - مثلاً، وقَدْسها بعض المعاصرين الأفاضل عن هذه الحقيقة.

وراح يعزو إلى الجمهور القول بأن ترتيب السور اجتهادي ظناً أن قول بعض العلماء[78]: (إنه - ﷺ - فوض ذلك إلى أمته) ونسبة ذلك إلى الإمام مالك وغيره أن ذلك يعني عدم بيان ترتيب السور بأي بيان.

وهذا خطأ، فإن الخلاف بين الجمهور هل كان الترتيب ببيان قولي صريح، أو بعضه هكذا، وبعضه بغير القول، فكان مآل الأمرين إلى أنه توقيفي، وإن اختلفت طريقة التوقيف.

ولهذا قال الزركشي[79]. معلقاً على رأي الإمام مالك. (والخلاف يرجع إلى اللفظ، لأن القائل الثاني - أي أن الترتيب من فعل الصحابة - يقول: إنه رمز إليهم بذلك لعلمهم بأسباب نزوله ومواقع كلماته، ولهذا قال الإمام مالك. «إنما ألفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي - ﷺ - مع قوله بأن ترتيب السور اجتهاد منهم.

فآل الخلاف إلى أنه هل ذلك بتوقيف قولي أم أنه بمجرد استناد فعلي..»

وذهب ابن عطية وبعض العلماء إلي أن كثيراً من السور كان قد علم ترتيبها في حياته - ﷺ - كالسبع الطوال، والحواميم، والمفصل، وأن بعض السور يمكن أن يكون فوض فيه إلى الأمة بعده.

ولَعَلَّ أقوى ما يستدل به لهذا الرأي حديث ابن عباس قال: «قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال؟

فقال عثمان: كان رسول الله - ﷺ - تنزل عليه السورة ذات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها، فقبض رسول الله - ﷺ- ولم يبين لنا أنها منها فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتها في السبع الطوال» أخرجه أحمد والثلاثة وابن حبان والحاكم[80].

واستدلوا بمخالفة ترتيب بعض السور في مصاحف بعض الصحابة كتقديم سورة النساء

(٧٨) انظر البرهان (١/٢٥٧) وتدريب الراوي، شرح تقريب النواوي، ص١٩٠.

(٧٩) البرهان (١/٢٥٧).

(٨٠) الإتقان، ج١، ص٦٠ وانظر تخريج الحديث في المسند (١/٥٧) وسنن أبي داود، برقم ٧٨٦. والترمدي، ج٥ ص٢٧٢ وقال «هذا حديث حسن صحيح لا نعرفه إلا من حديث عوف «يعني ابن أبي جميلة» عن يزيد الفارسي عن ابن عباس. وانظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان لابن بلبان الفارسي (١/٢٢٥)

على آل عمران في مصحف أبي بن كعب، واعتبار سورتي الفيل وقريش سورة واحدة في مصحف أبي أيضاً[٨١].

لكن لا حجة لهم في هذه الأدلة لما يأتي:

أولاً. إن مخالفة بعض مصاحف الصحابة في ترتيب بعض السور، فهو اجتهاد منهم لأنفسهم، لم يتمسكوا به، فلا حجة فيه ولا دليل إذن على أن ترتيب شيء من سور القرآن كان بتصرف من أحد، فيكون كله توقيفياً.

ثانياً. أما الاستدلال بحديث ابن عباس في ترتيب سورتى (الأنفال وبراءة) وأنه من اجتهاد «عثمان بن عفان»، فإن هذا الحديث لا ينهض الاستدلال به على ذلك، فهو حديث ضعيف جداً، لا أصل له، يدور إسناده في كل رواياته على «يزيد الفارسي» الذي يذكره البخاري في الضعفاء، فلا يقبل منه مثل هذا الحديث ينفرد به، وفيه تشكيك في معرفة سور القرآن الثابتة بالتواتر القطعي قراءة وسماعاً وكتابة في المصاحف، وفيه تشكيك في إثبات البسملة في أوائل السور، كأن «عثمان» كان يثبتها برأيه وينفيها برأيه، وحاشا له من ذلك[٨٢]. وبذلك فإن هذا القول غير صحيح ومرجوح.

ثالثاً: الأدلة على أن ترتيب السور كلها توقيفي كثيرة جداً من السنة، نجد فيها ترتيب السور على وفق مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه، نذكر منها ما يلي: «عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: في بني إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء: (إنهن من العتاق الأول، وهن من تلادى) أخرجه البخاري[٨٣] فذكر ابن مسعود السورنسقاً كما استقر ترتيبها[٨٤]. وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة التي تدل على ذلك.

رابعاً: ويشهد لذلك من حيث الدراية والعقل واقع الترتيب وطريقته، وذلك من وجهين لايشك الناظر فيهما أن الترتيب بين السور توقيفي.

الوجه الأول: مما يدل على أنه توقيفي كون الحواميم، رتبت ولاء، وكذا الطواسين، ولم ترتب المسبحات ولاء، وأخرت طس عن القصص، وهكذا من يتدبر السور.

الوجه الثاني: ما رعاه العلماء الأئمة في بحوثهم من التزام بيان أوجه التناسب بين كل سورة وما قبلها، وبيان وجه ترتيبها.

---

(٨١) الإتقان: ج١، ص٦٤.

(٨٢) مباحث في علوم القرآن د. صحبي الصالح، ص٧٢ ومباحث في علوم القرآن للقطان ص١٤٤.

(٨٣) في فضائل القرآن «باب تأليف القرآن» أي ترتيبه – ج٧، ص١٨٥.

(٨٤) ومثله في البخاري أيضاً، أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه، ثم نفث فيهما فقرأ «قل هو الله أحد» والمعوذتين. انظر: صحيح البخاري، ج١٠، ص١٩٢ ومسلم (١٧١٩/٤).

وقد أجمل الإمام الزركشي[85] بيان ذلك برموز موجزة جداً لكنها معبرة فقال «لترتيب وضع السور في المصحف أسباب تطلع على أنه توقيفي صادر عن حكيم:

أحدها: بحسب الحروف، كما في الحواميم. وثانيها: لموافقة أول السورة لآخر ما قبلها، كآخر الحمد في المعنى وأول سورة البقرة. وثالثها: للوزن في اللفظ، كآخر «تبت» وأول «الإخلاص». ورابعها: لمشابهة جملة السورة لجملة الأخرى، مثل «والضحى» و«ألم نشرح لك»».

(٨٥) البرهان، ج١، ص٢٦٠-٢٦٢. وانظر: بقية كلامه بطوله هناك.

المبحث الثاني
جمع القرآن الكريم
في عهد أبي بكر (رضي الله عنه)

أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - هو أول الخلفاء الراشدين بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي واجه أحداثاً شداداً، منها موقعة اليمامة سنة اثنتي عشرة للهجرة، التي وقعت بين المسلمين وأهل الردة من أتباع «مسيلمة الكذاب» حيث استشهد فيها سبعون من حفظة القرآن من الصحابة، وكانت هذه الموقعة (موقعة اليمامة) نواة لفكرة جمع القرآن في صحف مجتمعة على زمن أبي بكر - رضي الله عنه.

روى البخاري في صحيحه[٨٦] عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - أنه قال. «أرسل إليَّ أبوبكر مقتل أهل اليمامة[٨٧] وكان عنده عمر، فقال:

إن هذا أتاني فقال: إن القتل قد استحر بالقراء، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في سائر المواطن فيذهب القران، وقد رأيت أن تجمعوه، فقلت لعمر. كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر هو والله خير، فلم يزل يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدره، ورأيت فيه الذي رأى، فقال أبوبكر إنك شاب - أو رجل - عاقل، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا نتهمك فاكتبه، قال: فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان بأثقل علي منه، فقلت لهما: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال أبوبكر وعمر. هو والله خير، فلم يزل أبوبكر وعمر يراجعاني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدرهما، ورأيت فيه الذي رأيا، فتتبعت القران أنسخه من الصحف والعسب[٨٨] واللخاف - قال أبوبكر[٨٩] اللخف: الحجارة الرقاق - وصدور الرجال، حتى فقدت آية

---

(٨٦) صحيح البخاري (المتن، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن)، ج٣، ص٢٢٥.

(٨٧) قال ياقوت وبين اليمامة والبحرين عشرة أيام، وهي معدودة من نجد، وقاعدتها حجر، وتسمى اليمامة جوا والعروض - بفتح العين - وكان اسمها قديماً، جوا، فسميت اليمامة باليمامة بنت سهم بن طسم، معجم البلدان، ج٥، ص٤٤٢.

(٨٨) العسب: جريدة النخل، وهي السعفة مما لا ينبت عليه الخوص، انظر: النهاية (٣/٢٣٤).

(٨٩) هو: أبوبكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، انظر. كتاب المصاحف ج١، ص١٧٠.

كنت أسمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بها: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾[٩٠] فالتمستها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت[٩١] فأثبتها في سورتها»[٩٢].

تحليل هذا الحديث بإيجاز:

أولاً: الباعث على جمع القرآن زمن أبي بكر (رضي الله عنه)..

هو: الخشية من ضياع القرآن نتيجة اشتداد القتل بقرائه وحفظته في مواطن القتال.

ثانياً: تردد (أبوبكر - رضي الله عنه) في البداية عن جمع القرآن، ثم عزمه على جمعه[٩٣] والجواب على ذلك:

أ- أن أبابكر - رضي الله عنه - خشي تساهل الناس في حفظه غيباً، باعتمادهم على المصاحف فتضعف نفوسهم عن الحفظ.

ب- أن أبا بكر كان رجلاً وقافاً عند حدود الشرع، فخشي أن يكون بعمله هذا مبتدعاً شيئاً لا يحبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم، ثم لما رأى أبوبكر أن الأمر خطير وأن فكرة جمع القرآن من أعظم الوسائل لحفظ القرآن من الضياع والتحريف عزم على جمع القرآن وظل يقنع زيداً بذلك، حتى شرح الله صدره للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر «رضي الله عنهما».

ثالثاً: الأسباب التي رشحت (زيد بن ثابت) من بين الصحابة الكرام لهذه المهمة الجليلة، فقد اجتمع في (زيد بن ثابت) من المناقب العظيمة التي تؤهله لجمع القرآن ما لم يجتمع في غيره، ومن أهم مناقبه الآتي:

أ- كان من حفظة القران ومن كَتَبَةِ الوحي وشهد (العرضة الأخيرة).

ب- كان شاباً جلداً قوياً قادراً على العمل الشاق.

ج- كان ورعاً، أميناً، مستقيماً.

د- كان معروفاً بذكائه وضبطه ودقة تحريه.

رابعاً: خطة (زيد) في جمع القرآن:

---

(٩٠) سورة التوبة- الآية ١٢٨.

(٩١) أبو خزيمة الأنصاري الذي جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - شهادته بشهادة رجلين.انظر: البرهان (١/٢٣٤) وتهذيب التهذيب (٣/١٤٠).

(٩٢) انظر: فضائل القرآن لابي عبيد القاسم بن سلام، ص٣١٤ وتغليق التعليق ٤/٢٢١ والبغوي في شرح السنة ٤/٥١٣ والمعجم الكبير للطبراني ٥/١٤٦-١٤٧.

(٩٣) التبيان في علوم القرآن محمد علي الصابوني، ص٥١-٥٢ بتصرف.

انتهج (زيد بن ثابت) في جمع القرآن خطة وصفت بأنها رشيدة، في غاية الدقة والإحكام فيها ضمان لحياطة القرآن بما يليق به من تثبت بالغ وحذر دقيق، فقد أخذ على نفسه أن يعتمد في جمع القرآن على مصدرين اثنين هما[٩٤]:

الأول: ما كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم (الكتابة).

الثاني: ما كان محفوظاً في صدور الرجال (الحفظ) ومما يدل على ذلك قول (زيد) في الرواية. (فتتبعت القرآن أجمعه من اللخاف، والعسب، وصدور الرجال[٩٥] وما أخرجه أبو داود عن هشام بن عروة عن أبيه أن أبابكر قال لعمر ولزيد. «اقعدا على باب المسجد، فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه»[٩٦].

تفسير الشاهدين:

قال ابن حجر المراد بالشاهدين: الحفظ والكتابة.

وقال السخاوي: المراد بالشاهدين: إنهما يشهدان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله – صلى الله عليه وسلم.

وهذا يدل على أن زيداً كان لا يكتفي بمجرد (الكتابة) حتى يشهد به (الحفظ) مع كون زيد حافظاً للقرآن، فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط.

خامساً: قول زيد (حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة لم أجدها عند غيره) أي أن زيداً – رضي الله عنه – لم يجد آخر آيتين من سورة التوبة مكتوبتين إلا عند أبي خزيمة الأنصاري. ومع ذلك اعتمدها في جمع القرآن ولتعليل ذلك نقول

أ- إن كثيراً من الصحابة كانو يحفظون تلك الآيات، وأن زيداً نفسه كان يحفظها ولكنه أراد – رضي الله عنه – ورعاً منه وزيادةً في الاحتياط أن يشفع الحفظ بالكتابة.

ب- إن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – جعل شهادة هذا الرجل بشهادة رجلين.

سادساً: لماذا صارت الصحف إلى حفصة بنت عمر، لا إلى الخليفة الجديد عثمان[٩٧] ينبئنا ختام نص الرواية بأن الصحف التي جُمِعَ فيها القرآن قد آلت إلى حفصة بنت عمر – رض الله عنها – «فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر في حياته، ثم عند

---

(٩٤) مناهل العرفان، ج١، ص٢٥٢.

(٩٥) جمال القراء (٨٦/١-٨٧) وانظر سنن الترمذي (٣٤٦/٤) وفتح الباري (٩//١٠)

(٩٦) الإتقان (ج١/ص٦٠).

(٩٧) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ص٧٧.

حفصة بنت عمر (رضي الله عنها).

وهنا أثارت «دائرة المعارف الإسلامية» شبهة حول هذا الموضوع: فتساءلت ألم يكن عثمان أجدر أن تودع هذه الصحف عنده؟ وللرد على هذه الشبهة نقول بل حفصة - رضي الله عنها - أولى بذلك وأجدر للأسباب التالية:

١- لأن عمر - رضي الله عنه - أوصى بأن تكون الصحف مودعة لديها.

٢- لأنها زوجة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «أم المؤمنين».

٣- لأنها من حفظة القرآن كله. وتمكنها من القراءة والكتابة.

٤- لأن عمر - رضي الله عنه - قد جعل أمر الخلافة شورى من بعده، فكيف يسلم إلى عثمان هاتيك الصحف قبل أن يقع عليه الاختيار للخلافة.

متى نشأت تسمية القرآن بالمصحف؟

نشأت تسمية القرآن بالمصحف في عهد أبي بكر، أخرج ابن أشته في كتاب المصاحف من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال: لما جمعوا القرآن فكتبوه على الورق قال أبوبكر التمسوا له اسماً. فقال بعضهم: (السفر) قال: ذلك اسم تسميه اليهود فكرهوا ذلك، وقال بعضهم: (المصحف) فإن الحبشة يسمون مثله «المصحف» فاجتمع رأيهم على أن يسموه «المصحف»[98]

ثناء الصحابة والتابعين على جمع أبي بكر للقرآن الكريم:

عن علي - رضي الله عنه - قال: «رحم الله أبا بكر هو أول من جمع القرآن بين اللوحين»[99] ولقد سجل التاريخ لأبي بكر الأولية في جمع القرآن والإشراف على ذلك. كما سجل التاريخ، كذلك الفكرة والاقتراح لعمر بن الخطاب، والتنفيذ لزيد بن ثابت - رضي الله عنهم - يقول الإمام علي «كرم الله وجهه»: «أعظم الناس في المصاحف أجراً أبوبكر، رحمةُ الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله»[100].

مزايا جمع (أبي بكر) «رضي الله عنه» للقرآن الكريم:

امتاز جمع (أبي بكر) - رضي الله عنه - للقرآن بالمزايا التالية:

---

(٩٨) الإتقان، ج١، ص٥٩. وكلمة مصحف ظاهرة الأخذ العربي مثل متحف. والله أعلم.

(٩٩) كتاب المصاحف، ج١، ص١٦٥، وانظر: المرشد الوجيز، ص٧٤-٧٥.

(١٠٠) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١٤٨/٦، والإمام أحمد في فضائل الصحابة (٢٣٠/١) وانظر طبقات ابن سعد (١٩٣/٣) وكنز العمال للهندي (٥٧٢/٢).

١- قام هذا الجمع على أدق وجوه البحث والتحري، والتثبت العلمي (خطة زيد في الجمع).

٢- ظفر بإجماع الأمة عليه، وتواتر ما فيه.

٣- شموله للأحرف السبعة التي نزل بها القران تيسيراً على الأمة الإسلامية[١٠١].

٤- مرتب الآيات والسور.

نتائج جمع (أبي بكر) - رضي الله عنه - للقرآن الكريم:

نتج عن جمع أبي بكر - رضي الله عنه - للقرآن النتائج والثمار الآتية:

١- جمع القرآن في صحف مجتمعة صالحة للاحتفاظ بها. وذلك بعد أن كان قد تفرقت كتابته على الأدوات والوسائل التي كانت متوفرة في عهد النبوة.

٢- يعد أبو بكر (رضي الله عنه) أول جامع لكتاب الله، كما مر معنا في الروايات السابقة.

٣- تم جمع القرآن كله خلال سنة تقريباً، لأن زيداً أمر بجمع القرآن بعد واقعة اليمامة التي كانت في السنة الثانية عشرة للهجرة وتوفي (أبوبكر) في السنة الثالثة عشرة للهجرة[١٠٢].

٤- اتصال السند الكتابي بالأخذ عن الصحف التي كتبت على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - كاتصال السند المتواتر في الرواية والتلقي عن الشيوخ.

---

(١٠١) الإتقان للسيوطي، ج١، ص٥١ ومناهل العرفان للزرقاني، ج١، ص٢٥٣ ومباحث في علوم القرآن د. صبحي الصالح، ص٧٨.

(١٠٢) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ص٧٧.

المبحث الثالث

نسخ المصاحف

على عهد عثمان (رضي الله عنه)

كان الجمع الذي تم في عهد الصديق، إذن جمعاً عاماً، أو جمعاً «رسمياً» قام به الخليفة، وشارك فيه جمهور الصحابة، الحافظ بحفظه والكاتب بكتابته، وكانت الغاية من هذا الجمع حفظ القرآن الكريم من أن يضيع منه شيء، ولكن هذا الجمع الذي تم في عهد الخليفة الأول لم يرد له أبوبكر، ولم يكن من همه أو هم الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أن يكون قاضياً على الصحف الخاصة التي جمع فيها بعض الصحابة القرآن لأنفسهم، كما فعل عبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري والمقداد بن عمر وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب - وكان غالب هذا الجمع يتمثل في تسجيلهم لما كانوا يسمعونه من النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن هدف أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - كان مصروفاً لمبدإ الجمع الموثق الذي يتم على ملإ من الحفاظ وعامة المسلمين، والذي كان من أركانه بعض أصحاب هذه الصحف أو المصاحف، ولهذا فإن هذه الصحف لم تختلف عن المصحف السابق إلا في ترتيب السور من ناحية، وفي بعض القراءات التفسيرية والقراءات ذات الطابع اللهجي من ناحية أخرى[103] لأنهم إنما كانوا يدونون هذه الصحف لأنفسهم، وتأكيداً لمبدإ نزول القرآن على سبعة أحرف.

سبب جمع عثمان - رضي الله عنه - للقرآن الكريم:

أولاً: استعت رقعة الدولة الإسلامية، وزاد عدد الداخلين في الإسلام من الأعاجم الذين اختلطوا بالعرب، الأمر الذي أدى إلى النهوض بعملية جمع القرآن الكريم مرة أخرى، ولكنه جمع يختلف عن الجمع الذي تم في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -.

ثانياً: تعدد المصاحف بجوار مصحف أبي بكر وانتشار الصحابة القراء في الأمصار

---

(١٠٣) انظر دراسة مطولة لهذه المصاحف في كتاب «تاريخ القرآن» للدكتور عبد الصبور شاهين، ص١٢٥ - ١٨٩ وكتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» للإمام ابن حزم، ج٢، ص٧٦-٨٠.

تسبب في تعدد القراءات،واختلاف القراء فكانت الحلقة الثالثة أو المرحلة الأخيرة من مراحل جمع القرآن الكريم وتوثيقه ونشره، قام بها الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) – رضي الله عنه – وذلك ما جاء في السنة عن أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان، مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف[١٠٤]، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة – رضي الله عنها فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق»[١٠٥]

قال القرطبي معقباً على هذه الرواية: «وكان هذا من عثمان – رضي الله عنه – بعد أن جمع المهاجرين والأنصار وجلة أهل الإسلام وشاورهم في ذلك فاتفقوا على جمعه بما صح وثبت في القراءات المشهورة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – واطراح ما سواها، واستصوبوا رأيه وكان رأياً سديداً موفقاً، رحمة الله عليهم أجمعين[١٠٦]

وتوضح بعض الروايات الأخرى عند أبي داود: أن الاختلاف في القراءة الذي لاحظه حذيفة، والذي ظهر عند اجتماع الجيوش الإسلامية الوافدة من الأقاليم – سورية والعراق – يعود[١٠٧] إلى أن أهل الشام كانوا يتبعون قراءة «أبي ابن كعب» والعراقيين يقرأون بقراءة ابن مسعود.. وبعضهم يقرأ بقراءة أبي موسى الأشعري، فقال بعضهم لبعض (قراءتنا خير من قراءتكم)[١٠٨] وهذا أمر يُفْزَع من مثله، وإن دل على شيء – فيما وراء الاختلاف

(١٠٤) يجوز في كلمة (المصحف) ثلاث لغات ضم الميم وكسرها وفتحها، فالضم والكسر مشهورتان، والفتح ذكره أبو جعفر النحاس وغيره. انظر: التبيان للإمام النووي، ص١١٢.

(١٠٥) أخرجه البخاري في صحيحه، ج٦، ص٩٩.

(١٠٦) الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٥٢.

(١٠٧) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، دار الكتاب للطباعة والنشر، القاهرة.

(١٠٨) انظر البرهان (١/١٣٩) والإتقان (١/١٠٢) وكتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور دراز، ص٣٨.

في القراءة الذي يسمح به نزول القرآن على سبعة أحرف - فإنما يدل على أنَّ شيئاً من الطابع الفردي أو الشخصي قد أسبغ على مصحف أبي بكر على الرغم من العناية التي بذلت في جمعه، وإن الذي ساعد على ذلك بقاؤه محفوظاً بعناية عند الخليفتين الأولين ولم تكن هناك حاجة لنشره في المجتمع الإسلامي، ولهذا فإن الواجب الآن بعد الاختلاف الذي أشار إليه حذيفة، يقتضي إعطاء مصحف أبي بكر فرصة النشر والتعميم على الأقاليم الإسلامية، وجعله وثيقة للناس كافة وهذا ما فعله عثمان بن عفان - رضي الله عنه - كما تدل على ذلك الروايات الكثيرة، وكما أقره عليه الصحابة - رضوان الله عليهم - عندما قالوا به: نعم ما رأيت»[١٠٩].

تحليل رواية البخاري:

أنبأنا النص الصحيح الذي رواه البخاري عن أنس - رضي الله عنه -[١١٠] إلى أمور على جانب عظيم من الأهمية:

أولاً الدافع والباعث على جمع القرآن زمن عثمان - رضي الله عنه - هو اختلاف المسلمين في قراءة القرآن.

ثانياً الاستناد إلى أصل أبي بكر في نسخ المصاحف كا يدل على ذلك الحديث المتقدم

ثالثاً: اللجنة الرباعية التي كلفها عثمان لهذا العمل.

تتكون هذه اللجنة من أربعة - أفراد - واحد مدني أنصاري، هو زيد بن ثابت والثلاثة الباقون كلهم مكيون قرشيون وهم عبد الله بن الزبير، سعيد بن العاص، عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وقد كان أعضاء هذه اللجنة من ثقات الصحابة، وكان هدف اللجنة أن تخرج مصحفاً موحداً مشتملاً على حرف قريش فنفذوا ما أمرهم به الخليفة «رضوان الله عليهم أجمعين».

رابعاً اعتماد اللسان القرشي عند حدوث الخلاف بين القرشيين الثلاثة وزيد.

فقد ثبت أن عثمان - رضي الله عنه - قال للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القران فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم».

هل اشتملت المصاحف العثمانية على جميع الأحرف السبعة؟

قال الإمام السيوطي -رحمه الله - إن «جماهير العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين

---

(١٠٩) مقدمتان في علوم القرآن، ص٤٤ والإتقان (١٠٣/١).

(١١٠) تقدم نص الحديث وتخريجه في الصفحة السابقة فانظره...

ذهبوا إلى أنها مشتملة على ما يحتمله رسمها، جامعة للعرضة الأخرية التي عرضها النبي - صلى الله عليه وسلم - على جبريل متضمنة لها لم تترك حرفاً منها»[111] ولم يرد أن عثمان - رضي الله عنه - أمر لجنته بترك ستة أحرف من الأحرف السبعة والإبقاء على حرف واحد كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، وإنما أراد عثمان بالاختلاف في قوله. (إذا اختلفتم)[112]

١- الاختلاف في الكتابة والرسم لا في الألفاظ واللغات والحروف.

٢- إن لغة قريش متواترة أكثر من غيرها فليأخذوا بها عند الاختلاف وقصارى ما وصلنا من بعض الطرق أنهم اختلفوا في كلمة (التابوت) في قوله تعالى. ﴿وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم﴾[113] أيكتبوها بالتاء المفتوحة (المبسوطة) أم بالهاء؟ فأمرهم عثمان «رضي الله عنه» أن يكتبوها بالتاء المفتوحة، لأنها كذلك في لغة قريش. وقد استهدف عثمان - رضي الله عنه - من عمله هذا أمرين أساسيين، كما يوجز ذلك الدكتور محمد عبد الله دراز - رحمه الله تعالى-:

أ- منع التماري في القرآن والشجار بين المسلمين بشأن القراءات المختلفة، لأن المصاحف العثمانية أضفت الصفة الشرعية على القراءات المختلفة التي كانت تدخل في إطار النص المدون، ولها أصل نبوي مجمع عليه.

ب- حماية النص القرآني ذاته من أي تحريف، نتيجة إدخال «بعض العبارات المختلف عليها نوعاً ما، أو أي شروح يكون الأفراد قد أضافوها إلى مصاحفهم بحسن نية»[114].

خامساً: إرسال عثمان «رضي الله عنه» بالمصاحف إلى الأقطار الإسلامية. (وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا).

عدد المصاحف التي أرسلها عثمان إلى الآفاق:

اختلف العلماء في عدد المصاحف التي أرسل بها عثمان إلى الافاق الإسلامية فقد قيل

---

(١١١) الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٥١.

(١١٢) مناهل العرفان، ج١، ص٣٩٩-٤٠١ بتصرف.

(١١٣) سورة البقرة: الآية ٢٤٨.

(١١٤) مدخل إلى القرآن الكريم د. محمد عبد الله دراز، ص٣.

إنها[115]:

١- أربعة مصاحف أرسل بها إلى الكوفة، البصرة، الشام، وترك واحداً في المدينة، وهذا ما عليه أكثر أهل العلم[116].

٢- سبعة مصاحف يضاف إلى الأربعة السابقة كل من. مكة واليمن والبحرين. روى أبوبكر السجستاني[117] قال: «لما كتب عثمان المصاحف حين جمع القرآن كتب سبعة مصاحف، فبعث واحداً إلى مكة، وأخر إلى الشام، وأخر إلى اليمن، وأخر إلى البحرين،وأخر إلى البصرة، وأخر إلى الكوفة، وحبس بالمدينة واحداً»[118] اختص به عثمان نفسه من المصاحف التي نسختها اللجنة.

٣- خمسة مصاحف، وذهب السيوطي وابن حجر إلى أن هذا هو المشهور، وهذه الخمسة هي: الكوفي والبصري والمكي والشامي والمدني، ولا يتعين بمعرفة العدد على وجه التحديد غرض كبير، والله تعالى أعلم[119].

سادساً: قرار عثمان بإحراق كل المصاحف الفردية الخاصة التي كانت عند بعض الصحافة، أمثال عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وعائشة - رضوان الله عليهم - الأمر الذي ساعد على الاختلاف في قراءة القران مما أدى بعثمان - رضي الله عنه - أن يتخذ قراراً بإحراق كل هذه المصاحف الفردية لأن بقاءها يزيد من أسباب الشقاق والاختلاف، والإبقاء على المصحف الإمام وهو المصحف الذي جمعه عثمان «رضي الله عنه».

قرار الإحراق بين التأييد والمعارضة:

وقع قرار عثمان «رضي الله عنه» بإحراق المصاحف الفردية الخاصة بين التأييد والمعارضة، فمنهم من قبل هذا القرار ورحب به ومنهم من رفضه وعارضه فالذين قبلوا هذا القرار رحبوا به وأيدوه هم الصحابة - رضوان الله عليهم - حيث إن عثمان لم يقدم على ذلك إلا بعد مشورة وتأييد منهم فهذا علي - كرم الله وجهه - يقول (لا تقولوا في

(١١٥) الإتقان للسيوطي، ج١، ص٦٢.
(١١٦) انظر: مباحث في علوم القرآن د. صبحي الصالح، ص٨٤.
(١١٧) كتاب المصاحف، ج١، ص٢٤٢ برقم (١١٦) وانظر: المرشد الوجيز، ص٧٣.
(١١٨) انظر: فتح الباري (٩/٢٠) ولطائف الإشارات (٦٣-٦٤).
(١١٩) وخلاصة القول فإن عثمان رضي الله عنه كلف اللجنة بنسخ مصحف حفصة بعدد من النسخ يعادل عدد الأمصار الرئيسة في الدولة الإسلامية والأرجح أنها كانت ست نسخ والله أعلم انظر مناهل العرفان ٢٥٢/١ ومدخل إلى القرآن د. دراز ص٣٩ وعلوم القرآن د. عدنان زرزور ص٩٦.

عثمان إلا خيراً فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملإ منا)[١٢٠] أي لا تقولوا في عثمان: حراق المصاحف، ويقول أيضاً (رحم الله عثمان، لو وليته لفعلت ما فعل في المصاحف)[١٢١].

وأما الذين رفضوا هذا القرار وعارضوه نفر من غلاة الشيعة الذين زعموا أن أبابكر وعمر وعثمان حرقوا المصاحف، وأقوال علي - كرم الله وجهه - ترد علي أولئك المفترين المغالين[١٢٢].

مزايا الجمع العثماني للقرآن الكريم:

١- اشتماله على ما يحتمله رسم الأحرف السبعة.

٢- مرتب الآيات والسور.

٣- جمعه للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي - صلى الله عليه وسلم - على جبريل - عليه السلام.

٤- خلوه من النقط والشكل ومن أسماء السور والفواصل.

٥- اشتماله على مائة وأربع عشرة سورة مجردة من الشروح والتفاسير والزيادات.

٦- الاقتصار على ما ثبت بالتواتر، دون ما كانت روايته أحاداً.

الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان - رضي الله عنهما:

أولاً: من حيث الباعث:

الباعث على جمع القرآن في عهد أبي بكر (رضي الله عنه) هو خشية ذهاب وضياع شيء من القرآن بذهاب حفظته.

أما الباعث على جمع القرآن زمن عثمان «رضي اله عنه» فهو كثرة اختلاف المسلمين في وجوه قراءة القرآن.

ثانياً: من حيث الكيفية:

كان جمع أبي بكر مما تفرق من الوسائل الكتابية التي كتب عليها القرآن زمن النبي «صلى الله عليه وسلم»، وذلك في صحف مجتمعة، أما جمع عثمان فكان عبارة عن استنساخ عدة

(١٢٠) السنن الكبري للبيهقي (٢/٤٢) وشرح السنة للبغوي (٤/٥٥٤-٥٥٥).
(١٢١) كتاب المصاحف (ج١، ص٢١٥ برقم ٧٨).
(١٢٢) مناهل العرفان، ج١، ص٤٦٤.

نسخ من الصحف التي جمعت زمن أبي بكر «رضي الله عنه» في مصحف واحد مرتب السور والآيات لجمع الناس عليه.

المبحث الرابع

روايات وشبهات حول جمع القرآن

وإذًا تجاوزنا التدوين وأدواته في عهد النبي «صلى الله عليه وسلم» بعد أن تضافرت الروايات على وقوع التدوين ويسر أودواته بعد تنقيتها مما يشوبها من شبهات - إلى جمع القرآن في عهد أبي بكر «رضي الله عنه»، طالعتنا روايات عدة في قضية من قضايا التسجيل في عهده تُشير إلى أن زيداً «رضي الله عنه» افتقد بعض آيات القرآن.

ومن تلك الروايات المنسوبة إلى زيد «رضي الله عنه»، قوله: «تتبعت القران أنسخة فافتقدت آية كنت أسمع الرسول يقرأ بها. ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾[123] فالتمستها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري فأثبتها في سورتها.

وفي رواية أخرى قال زيد «رضي الله عنه»: (فتتبعت القرآن أجمعه فوجدت اخر سورة التوبة مع خزيمة بن ثابت).

وفي رواية ثالثة قال زيد «رضي الله عنه»: (دعاني أبوبكر رضي الله عنه أن أجمع القرآن فجعلت أتتبع القرآن، ففقدت آية كنت أسمعها من رسول الله «صلى الله عليه وسلم» لم أجدها عند أحد. فوجدتها عند رجل من الأنصار وهي قوله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه..﴾[124] فألحقتها في سورتها.

وفي رواية رابعة قال الزهري حدثني خارجة بن زيد أن زيد بن ثابت قال: «ففقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول الله يقرأ بها: «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه..» فالتمستها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت، أو أبي خزيمة فألحقتها في سورتها.. وكان خزيمة يدعى ذا الشهادتين أجاز الرسول شهادته بشهادة رجلين.

وفي رواية خامسة عن يحيى بن عباد عن أبيه عباد بن عبد الله بن الزبير قال: أتى الحارث بن خزيمة[125] بأيتي آخر سورة التوبة إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فقال له عمر

---

(١٢٣) سورة التوبة: الآية ١٢٨.

(١٢٤) سورة الأحزاب: الآية ٢٣.

(١٢٥) قيل: الحارث بن خزمة - راجع لطائف الإشارات للقسطلاني/٦٥.

من معك على هذا؟ قال: لا أدري. والله إني أشهد أني سمعتهما من رسول الله ووعيتهما وحفظتهما، فقال عمر، وأنا أشهد، ثم قال عمر لو كانت ثلاث أيات لجعلتها سورة على حدة، فانظروا سورة من القرآن فالحقوها فيها، فألْحَقْتُها في آخر براءة.

وفي رواية سادسة عن أبي العالية عن أبي بن كعب قال: «لما انتهوا إلى قوله تعالى ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾[١٢٦] ظنوا أن السورة قد انتهت، فقال أبي إن رسول الله قد أقرأني بعدها أيتين «لقد جاءكم» وقال هذا آخر ما أنزل.

وفي رواية سابعة عن ابن وهب: جاء خزيمة بن ثابت فقال إني رأيتكم تَرَكْتُمْ أيتين لم تكتبوهما قال عثمان وما هما؟ قال «لقد جاءكم..» قال عثمان وأنا أشهد أنهما من عند الله فأين ترى أن نجعلهما؟ هذا ما أثبته ابن أبي داود في كتاب المصاحف[١٢٧].

أما ما أثبته البخاري في صحيحه، ونقل عنه القسطلاني في (لطائفه) وآخرون في كتبهم أن زيداً رضي الله عنه قال: (وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، ولم أجدها مع أحد غيره[١٢٨].

وفي رواية الزركشي وجدتها مع أبي خزيمة الأنصاري الذي جعل الرسول صلى الله عليه وسلم – شهادته بشهادة رجلين[١٢٩].

وذكر البخاري في باب فضائل القرآن، أن زيداً وجد عند خزيمة بن ثابت اية الأحزاب «من المؤمنين رجال..».

هذه صورة لعدة روايات مضطربة في قضية من قضايا التسجيل القرآني تختلف في المفقود من الايات. أهي آخر التوبة؟ أم آية من الأحزاب؟ أم كلتاهما؟

وفي الصحابي الذي وجدت عنده أيضاً: أهو خزيمة بن ثابت الأنصاري؟ أم أبو خزيمة الأنصاري؟ أما الحارث بن خزيمة؟ أم ابن خزمة؟ وفي أي عهد كان هذا الحدث أفي جمع أبي بكر؟ أم في نسخ عثمان؟

ويحار الباحث في الاهتداء إلى حقيقة هذا الحديث، وتشتد حيرته أمام تعليقات الأقدمين على تلك الروايات.

---

(١٢٦) سورة التوبة الآية ١٢٧

(١٢٧) راجع كتاب المصاحف (٧-٣١).

(١٢٨) انظر: لطائف الإشارات للقسطلاني/٣٥.

(١٢٩) البرهان، ج١، ص٢٣٤.

ففي إرشاد الساري[130] ينقل القسطلاني قول زيد – رضي الله عنه - «وجدت أيتي التوبة مع خزيمة الأنصاري، وهو ابن ثابت بن فاكه الخطمي ذو الشهادتين».

وينقل القسطلاني عن ابن شهاب الزهري قول زيد «وجدت أيتي التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري» وهو ابن أوس بن أصرم بن ثعلبة ابن غنم بن مالك وفي رواية أخرى عن زيد أيضاً لما نسخنا الصحف التي كانت عند حفصة بأمر عثمان – رضي الله عنه – فقدت آية من الأحزاب كنت أسمع رسول الله –صلى الله عليه وسلم – يقرؤها لم أجدها مع أحد إلا مع خزيمة بن ثابت الأنصاري الذي جعل الرسول «صلى الله عليه وسلم» شهادته بشهادة رجلين فأثبتها في سورتها. ولا يقال ثبوتها بخبر الواحد بل كانت متواترة عندهم، حتى قال عمر – رضي الله عنه – أشهد لقد سمعتها من رسول الله، وكذا أبي بن كعب، وهلال بن أمية. وفي (عمدة القارىء) قال الليث حدثني عبد الرحمن بن خالد عن ابن شهاب قال زيد «وجدت أخر التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري قال أبو الفرج. قوله: (أبو خزيمة) وهم[131].

وفيه أيضاً: واختلف أصحاب إبراهيم بن سعد فقال بعضهم مع أبي خزيمة ، وقال بعضهم: مع خزيمة.

وعن موسى بن إسماعيل آية التوبة مع أبي خزيمة، وأية الأحزاب مع خزيمة.

وفيه أيضاً: حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني خارجة عن زيد بن ثابت لما نسخنا المصاحف بأمر عثمان فقدت أية من الأحزاب لم أجدها إلا مع خزيمة الأنصاري الذي جعل الرسول شهادته بشهادة رجلين.

فإن قيل إن الاية المفقودة التي وجدت عند خزيمة هي أخر التوبة، أجيب بأن لا دليل على الحصر، ولا محذور في كون كلتيهما مكتوبتين عنده دون غيره[132]

هذا ما حملته إلينا الروايات والتعليقات، ولربما أمكن من خلال هذه التعليقات استيضاح بعض الحقيقة، ولكن مما لاشك فيه أن هذا الخلط قد ترك أثاراً سلبية على عملية جمع القرأن في عهد أبي بكر – رضي الله عنه – حتى قال بعض الباحثين، إن افتقاد أيات من

---

(١٣٠) انظر إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري لشهاب الدين القسطلاني (١٦٣/٧)

(١٣١) عمدة القارىء شرح صحيح البخاري للعيني (٢٨٢/١٨).

(١٣٢) المرجع السابق (١١٦/١٩) المجلد العاشر.

القرآن على هذا النحو قصة مشكوك في رواياتها، أو أن عملية الجمع على الصورة المتداولة في كتب الأقدمين أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة(١٣٣).

ولعل مرجع الشك لديه أن حادثة كهذه في أخطر قضية واجهت المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم - وهي جمع القرآن تأتي على هذا النحو من الغموض والاضطراب، فلا يتعين المفقود من الآيات، ولا يعرف الصحابي الذي وجدت عنده، ولا الزمن الذي حدثت فيه على التحديد.

إن الغموض الذي أحاط بالآيات وبالصحابي ليس أخطر ما في هذه القضية بل إن أخطر ما فيها أن يكون بعض هذا الحدث وقع عند نسخ عثمان - رضي الله عنه - للمصاحف - على ما تشير إليه بعض الروايات لأن هذا يهدم كثيراً من الحقائق المقررة في تاريخ جمع القرآن في عهد أبي بكر - رضي الله عنه - ويعزز شكوك المستشرقين في أن أبا بكر حين واجه حركة الارتداد التي أودت بحياة كثير من حفظة القرآن استولى الاضطراب عليه بشأن القرآن، وأخذ يفكر في تكوين مصحف يضم المجموعات الفردية لدى الصحابة، ولكن النص الذي جمع وفقاً لمبادرته بقي ذا طابع شخصي، ولا يبدو أنه فاق بنفوذه أياً من النصوص التي حققها غيره من صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد تمت خطوة حاسمة بعد عشرين عاماً إذ أقبلوا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان على جمع نص جديد يكون أوسع أساساً، وأشمل حصراً، وكان المنطلق مصحف أبي بكر فضموا إليه مقطوعات ظلت مبعثرة أو محفوظة غيباً فقط(١٣٤).

ونحن أمام هذا الاضطراب على فرضين. إما أن نقبل ما تشير إليه الروايات من وقوع هذا الحدث لدى نسخ عثمان - رضي الله عنه - للمصاحف. وهذا الفرض يقتضي أن يكون جمع القرآن في عهد أبي بكر - رضي الله عنه - غير دقيق لخلو مصحفه من هذه الآيات. وأن دعوى الكمال وتوثيق النص القرآني مما أحكم الخيال نسجه. أو مما أشاعته العقلية الإسلامية حول مقدساتها حتى صارت لدى المؤرخين المسلمين من الحقائق المسلمة المتوارثة.

كما يقتضي هذا الفرض أيضاً أن يكون عمل عثمان - رضي الله عنه - في المصاحف جمعاً

(١٣٣) محمد صبيح (عن القرآن) ٢١٧.
(١٣٤) القرآن (بلا شير) ٣٠-٣١.

جديداً استدرك فيه على أبي بكر - رضي الله عنه - ما فاته. ومن ثم ظل النص القرآني منذ وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى عهد عثمان - رضي الله عنه - موضع تزيد واضطراب مما لا يمكن من الثقة به[١٣٥].

وإما أن نرفض تماماً كل ما تشير إليه الروايات من وقوع بعض هذا الحدث في عهد عثمان - رضي الله عنه - لما فيها من اضطراب، يقعد بها عن مواجهة روايات يكاد الاتفاق عليها يبلغ بها حد الإجماع، تلك التي تؤكد أن القران في عهد أبي بكر قد تم جمعه كاملاً على منهج دقيق من الضبط والإتقان يبعث على الثقة بكماله وتمامه، وأن عمل عثمان من بعده لا يزيد عن كونه نسخ المصحف المجمع عليه في عهد أبي بكر في عدد من المصاحف وزعت على الأمصار.

وخلاصة تلك الروايات أن أبا بكر - رضي الله عنه - اتخذ الصحف المودعة في بيت النبي - صلى الله عليه وسلم - ركيزة جمعه، وطلب القرآن ممن عندهم محفوظاً أو مكتوباً، ليعارض المتفرق بالمجتمع وليشترك الجميع في علم ما جمع فلا يغيب عن جمع القرآن أحد عنده منه شيء ولا يرتاب أحد فيما يودع المصحف. ولايشك في أنه جمع عن ملإ منهم[١٣٦] وأن يشهد شاهدان من حفظ أو كتابة على ما يجيء مخالفاً لتلك الصحف أو مفقوداً منها. ونادى عمر - رضي الله عنه - في الناس فجاءوا بما عندهم من القرآن، وكانت هذه المرحلة من الجمع مظنة الاختلاف في النص القرآني أو فقد شيء من صحفه لما انتهج فيها - لأول مرة - من عملية مراجعة النص المكتوب بإملاء النبي - صلى الله عليه وسلم - وبين يديه على المحفوظ في صدور الناس أو المكتوب لديهم.

وليس بمستبعد أن تفقد بعض رقاع الوحي المودعة في بيت الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأن تكون عند بعض الناس مكتوبة، محفوظة عند الجميع، فلا غرابة في أن يفتقد زيد - رضي الله عنه - آخر التوبة مكتوبة، فيطلب رقعتها ممن عنده إذا علمت أن هاتين الآيتين نزلتا بمكة وموضعهما من الترتيب بعد آيات من سورة مدنية لم تتكامل إلا في السنة التاسعة من الهجرة[١٣٧].

وربما كانت آية الأحزاب قد اعتراها الفقد كذلك لسبب أو لآخر.

---

(١٣٥) انظر حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد الثالث عام ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م ص٢٧٧ بحث د. إسماعيل أحمد الطحان: تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين.

(١٣٦) انظر: البرهان (٣٣٨/١) وقارنه بكتاب من قضايا القرآن د. إسماعيل أحمد الطحان، ص٦٧.

(١٣٧) انظر كتاب المصاحف للسجستاني ج١، ص٢٢٦/٢٢٧ وفتح البارى ١٥/٩ ولطائف الاشارات للقسطلاني ٥٩/١ وابن كثير في تفسيره ٤٠٥/٢ والسيوطى في الاتقان ١٧٣/١ والدر المنثور ٣٣٢/٤.

ولما كان اشتراط شاهدين مسوغ قبولهما - واختلف العلماء في تحديد طبيعة هذين الشاهدين، أهما شاهدان من حفظ على المحفوظ، وشاهدان من كتابة على المكتوب؟ أم يكفي شاهد من حفظ وشاهد من كتابة على النص المفقود أو المختلف فيه؟

ومن ثم كان على القائلين بشاهدين من كتابة على المكتوب أن يلتمسوا رجلا يصلح لذلك، فكان خزيمة بن ثابت الأنصاري ذو الشهادتين أصلح من تلصق به هذه الواقعة ليصدقوا ما توهموه.

ولا بأس عند الآخرين أن يكون (أبو خزيمة الأنصاري) فهو شاهد من كتابة. ومعه شهود من حفظ كثيرون.

وخلاصة القول: أن الرويات حول آخر التوبة لا يبطل تواترها:

وبيان ذلك أن الآيتين ختام سورة التوبة، لم تثبت قرانيتهما بقول أبي خزيمة وحْدَهُ بل ثبتت بأخبار كثيرة من الصحابة عن حفظهم في صدورهم وإن لم يكونوا كتبوه في أوراقهم ومعنى قول زيد: (حتى وجدت من سورة التوبة آيتين لم أجدهما عند غيره) أنه لم يجد الايتين اللتين هما ختام سورة التوبة مكتوبتين عند أحد إلا عند أبي خزيمة، فالذي انفرد به أبو خزيمة هو كتابتهما لا حفظهما، وليس الكتابة شرطاً في المتواتر، بل المشروط فيه أن يرويه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب، ولو لم يكتبه واحد منهم، فكتابة أبي خزيمة الانصاري كانت توثقاً واحتياطاً فوق ما يطلبه التواتر ويقتضيه، فكيف تقدح هذه الروايات في التواتر بانفراد أبي خزيمة بها؟

وكانت تلك الايات في الصحف والمصحف، بعد قيام هذا التواتر فيها. ولله الحمد.

أما عمل عثمان - رضي الله عنه - فهو - على ما أشرنا إليه من قبل - ليس سوى نسخ مصحف أبي بكر المجمع عليه، في عدد من المصاحف لينشر النص القرآني المجموع في عهد أبي بكر المأخوذ مما كتب بين يدي النبي - صلى الله عليه وسلم - بإملائه، حين دعت الضرورة إلى نص مكتوب يكون للناس إماماً ليحسم الخلاف حول ما اعترى القرآن على ألسنتهم من تحريف بالزيادة والنقص واستبدال لفظ بلفظ، وليمتاز به التنزيل عما اختلط به من التأويل في المخطوطات المتداولة، وما جرى على ألسنة العامة توهماً أنه من الوحي المنزل وليكون مرجع الناس في الأخذ بالمستيقن المعلوم من نصوص الوحي المنزل وكل نص خالف عنه ترفض قرانيته، بل وكل مصحف عداه ليست له شرعية البقاء معه. ومن

ثم وجب إحراقه وقاية من كل خلاف، وحماية من أي اختلاط[١٣٨].

ولا جديد في عمل عثمان – رضي الله عنه – سوى أنه مجرد مصاحفه عن الإعجام (النقط) ليختصر إثبات التنزيلات المتعددة للنص القرآن في لفظ واحد إذا احتملهما رسم واحد كلفظ (تتلو) و(تبلو)، إذا تصورت الرسم بدون نقط، وما لم يحتمله رسم واحد فرقه على المصاحف فأثبت في بعضها على صورة، وفي بعضها الآخر على صورة أخرى مثل قوله تعالى. ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾[١٣٩] بإثبات (من) في المصحف المكي، وبحذف (من) في المصحف الكوفي الذي بأيدينا[١٤٠].

وكذلك كتبه على رسم قريش، فقد قال عثمان – رضي الله عنه - للرهط القرشيين الثلاثة، عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القران (في الرسم) فاكتبوه بلسان قريش (أي بطريقتهم) فإنه إنما نزل بلسانهم ففعلوا. وهكذا احتفظت كلمة (التابوت) التي تكتب (التابوه) في المدينة، بشكلها المكي بتاء مبسوطة[١٤١].

وقد تضافرت الروايات على أن عثمان – رضي الله عنه – أرسل إلى حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم – أمينة المصحف المجموع في عهد أبي بكر والمودع لديها منذ وفاة أبيها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يطلب إليها أن ترسل به إليه، وطلب إلى زيد بن ثابت والثلاثة القرشيين أن ينسخوه في عدد من المصاحف.

ولا التفات إلى رواية أحادية جاء فيها أن عثمان (رضي الله عنه) جمع مصحفاً ثم عرضه على الصحف التي كانت عند حفصة (رضي الله عنها) إذ لا يسوغ في منطق العقل أن يعيد عثمان عَمَلاً فرغت الأمة منه فضلاً عن أنه لن يظفر بإجماع الصحابة الذين ظفر بهم مصحف أبي بكر لقلة عددهم إذ ذاك بعد أن استشهد منهم من استشهد.

ولعل مستند هذه الرواية، رواية أخرى أَوْهَى منها سنداً جاء فيها أن حفصة (رضي الله

(١٣٨) راجع التفصيل في كتاب: من قضايا القرآن د. إسماعيل الطحان ص٧٧-٧٩.

(١٣٩) سورة التوبة، الآية ١٠٠، أو انظر: كتاب المصاحف ص٤٧.

(١٤٠) قرأ «ابن كثير» بزيادة «من» قبل «تحتها» مع جر التاء بالكسرة، وهذه القراءة موافقة لرسم المصحف المكي، وقرأ الباقون بحذف «من» وفتح تاء «تحتها» وهذه القراءة موافقة لرسم المصاحف غير المصحف المكي
تنبيه اتفق القراء العشرة على إثبات «من» قبل «تحتها» في سائر القرآن عدا الموضع المتقدم الذي فيه الخلاف، وذلك لاتفاق جميع المصاحف انظر النشر في القراءات العشر، ج١، ص٢٨٤ وشرح طيبة النشر ص٣٠٨ والكشف عن وجوه القراءات ج١، ص٥٠٥ وحجة القراءات ص٣٢٢ والمغني في توجيه القراءات العشر المتواترة ج٢، ص٢١٤-٢١٥.

(١٤١) كتاب المصاحف/٤٧.

عنها) حين أرسل إليها عثمان (رضي الله عنه) يطلب الصحف أبت أن تدفعها إليه حتى عاهدها ليردنها إليها فبعثت بها إليه أخيراً[142].

وتصيد المستشرقون رواية الامتناع هذه ليعللوا سبب المنع بأن حفصة قد ورثت هذه الصحف عن أبيها ذمة مالية شخصية إذ أن المصحف الذي بدأه أبوبكر في حياته لم يتمه إلا في عهد عمر لقصر حياة أبي بكر في الخلافة، ومن ثم رجحت لديهم رواية أن عمر هو أول من جمع القرآن على حد ما زعمه ابن سعد في (الطبقات).. وأن دوافع هذا الجمع لدى أبي بكر بمشورة عمر كانت الرغبة في تملك نسخة من القرآن حتى لا يكون رئيس الجماعة في وضع أقل من بعض الصحابة الذين يملكون نسخاً منه، فكلف أحد كتاب الوحي ممن سبق أن استخدمهم محمد (صلى الله عليه وسلم) في هذه الوظيفة بأن يهيئه لهما ولم يكن في ذهن أبي بكر وعمر أمر فرض مصحف إمام على جماعة المسلمين[143]

وهكذا أراد المستشرقون أن يضفوا طابع الشخصية على هذا العمل ليجردوا هذا المصحف من كل ما تميز به من صفة التواتر وقطعية الثبوت، ليستوي مع غيره من مخطوطات الصحابة، وبالتالي فليس هو أولى منها بالالتزام والمتابعة[144]. حتى إذا جاء عثمان ليفرض مصاحفه التي حوت ما كان في مصحف أبي بكر وعمر، مع ما ضمه إليها من مقطوعات ظلت مبعثرة أو محفوظة غيباً - لم يستطع ذلك دون مقاومة، فإن الصحابة الذين بذلوا أنفسهم في خدمة محمد حتى التضحية بالنفس مثل ابن مسعود قد شعروا بالجور إذ تبينوا أن نصوصهم لم تعتمد أساسا للمصحف الرسمي[145]

وكان وراء هذه المزاعم روايات أوردها ابن أبي داود تشير إلى أن ابن مسعود - رضي الله عنه - عارض أمر عثمان - رضي الله عنه - وأمر الناس في الكوفة أن يتمسكوا بمصحفه وقال كيف تأمروني أن اقرأ على قراءة زيد بن ثابت، وقد قرأت من (في) رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بضعاً وسبعين سورة، وأن زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان[146]

وعلى الرغم من توهين العلماء لهذه الروايات التي صورت معارضة ابن مسعود - فإن أقصى ما تشير إليه أنه عارض هذا العمل لظنه أن هذا المصحف عمل جديد انفرد به زيد،

---

(١٤٢) المصدر السابق، ص٩.

(١٤٣) انظر: المدخل إلى القرآن. بلاشير/٣٣-٣٦ وقارن بالقرآن لبلاشير/٣٠.

(١٤٤) تاريخ القرآن د. عبد الصبور شاهين/١١٠.

(١٤٥) القرآن (بلاشير) ٣٤، ٣٥.

(١٤٦) المصاحف، ١٦.

وكيف يعزل هو عنه؟ وهو أولى به منه لسبقه في الإسلام، وقدمه في الأخذ عن فم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى إذا أيقن أن هذا المصحف نسخه مما جمعه أبوبكر - رضي الله عنه - ولم ينفرد زيد بنسخه بل شركه فيه آخرون طابت نفسه وأعلن رضاه وموافقته[١٤٧]

ولا يعني المستشرقين أن وافق ابن مسعود، أو ظل على معارضته، فإن الروايات أمكنتهم أن يديروا حديثهم على نحو ما سبق وأن ينكروا على عثمان عمله واعتبروه (هتكاً للقدسيات بإتلاف جميع المصاحف التي سجل عليها الأتقياء الموحيات التي جمعت على لسان محمد نفسه وفي حياته[١٤٨]

والخلاصة: إن منهج الشك الذي اتخذه جفري وإخوانه المستشرقون - إن صح في دراسة الكتب المقدسة قبل القرآن الكريم - فإنه لا يصح في دراسة القرآن الكريم ولا السنة المطهرة، لأن الحق تبارك وتعالى تكفل بجمع القرآن وحفظه، فقال عز وجل: ﴿إن علينا جمعه وقرانه﴾[١٤٩] وجمعه يشمل الحفظ في الصدور والكتابة في السطور - كما بينا ذلك بالتفصيل - فكيف ينال من القران وجمعه، وحفظه نائل بعد تعهد الله الحفيظ الحكيم بجمعه وقرآنه؟

تلك بعض مفتريات هذا المستشرق سطرها في ثلاثة صفحات من اثنتي عشرة صفحة مملوءة إفكاً وبهتاناً قدم بها الكتاب الذي حققه ونشره أول مرة لغرض خبيث في نفسه وهو كتاب (المصاحف) لأبي بكر بن أبي داود، وقد بينا بطلان ما قاله بخصوص جمع القرآن وتدوينه ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[١٥٠].

---

(١٤٧) المرجع السابق، ص١٨.
(١٤٨) القرآن بلاشير ٣١.
(١٤٩) سورة القيامة، الآية ١٧.
(١٥٠) سورة يوسف: الآية ٢١.

وختاما:

فإن البحث توصل إلى نتائج في غاية الأهمية نجملها فيما يلي:

١- إن دراسة موضوع جمع القرآن الكريم ترجع إلى مصادرنا الأساسية الأولى من السنة التي عنيت بأمر القرآن، وعقدت مصادرها أبواباً خاصة لجمعه، ولذكر أشهر حفاظه، وبيان فضائله، وقدمت لنا معلومات دقيقة ومفصلة عن ذلك كله، وتلك مزية هامة وخصوصية في دراسات القرآن الكريم، فإنه لا يوجد مثل هذه المواد العلمية الموثقة لغير القرآن.

٢- أن العلماء منذ القديم قاموا بدراسة حول جمع القرآن ونقله وحفظه، ودونوا ذلك في كتب الحديث الأساسية، ثم في كتب علوم القران - كما يتضح ذلك من خلال المراجع التي اعتمد عليها هذا البحث - وأن هذه الدراسات شملت كل ما يتعلق بالموضوع بدقة تامة.

٣- إن العناية التي بذلت في المحافظة على القرآن الكريم كانت في غاية الإحكام والدقة منذ أيامه الأولى التي بدأ فيها الوحي يتنزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - وهكذا على توالي العصور والأزمان.

٤- إن القرآن الكريم لم يجمع في مصحف - في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - انتظاراً لبلوغ الوحي تمامه، وهو ما لم يدركه النبي - صلى الله عليه وسلم - لقرب وفاته من ختام ما أوحي إليه فلما انقضى نزوله بوفاته، ألهم الله خلفاءه الراشدين ذلك وفاءً بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة.

٥- كان الباعث على جمع القرآن في زمن أبي بكر - رضي الله عنه - الخشية من ضياع القرآن نتيجة اشتداد القتل بقرائه وحفظته في مواطن القتال.

٦- أما الباعث على جمع القرآن زمن عثمان - رضي الله عنه - فهو كثرة اختلاف المسلمين في وجوه قراءة القرآن.

٧- كان جمع أبي بكر مما تفرق من الوسائل الكتابية التي كتب عليها القرآن زمن النبي صلى الله عليه وسلم - وذلك في صحف مجتمعة، أما جمع عثمان فكان عبارة عن استنساخ عدة نسخ من الصحف التي جمعت زمن أبي بكر - رضي الله عنه - في مصحف واحد مرتب السور والآيات لجمع الناس عليه.

٨- للمستشرقين محاولات كثيرة للطعن في القرآن، وإثارة اللغو حوله، سيراً وراء إخوانهم الكافرين من قبل: «وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون»(فصلت/٢٦).

ومن هذه المحاولات محاولة المستشرق الإنجليزي «آرثر جفري» حين كتب مقدمة لكتاب (المصاحف) لأبي بكر عبد الله بن أبي داود مملوءة بالكذب والبهتان، وبانتقاد خبيث لمنهج المسلمين في تاريخ القرآن، وموازنة بين هذا المنهج ومنهج المستشرقين ومطاعن متعددة حول جمع القرآن، وكتابته، وحفظه وترتيبه وغير ذلك مما حاول أن يلبسه مسوح العلم، والعلم منه براء.

والله تعالى أسأل أن يوفقنا جميعاً للعمل بكتابه وسنة نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - وأن يميتنا على ذلك غير مفتونين إنه على ما يشاء قدير.

فهرس ومراجع

(١) الإتقان في علوم القرآن الإمام جلال الدين السيوطي، قدم له الأستاذ محمد شريف سكر ومصطفى القصاص، دار إحياء العلوم الطبعة الأولى عام ١٤٠٧هـ.

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة الإمام ابن حجر العسقلاني، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣) إعجاز القرآن، د. فضل حسن عباس، الطبعة الأولى، الأردن، عام ١٩٩١م.

(٤) البحر المحيط: الإمام محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان (ت٧٥٤هـ) ط٢ دار الفكر ١٤٠٣هـ.

(٥) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل، الطبعة الأولى عام ١٣٧٩هـ ١٩٥٩م

(٦) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، طبعة عيسى الحلبي، عام ١٣٧٣هـ.

(٧) تاريخ القرآن، د. عبد الصبور شاهين، طبعة القاهرة.

(٨) التبيان في أدب حملة القرآن، الإمام النووي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م مكتبة دار البيان، دمشق.

(٩) التبيان في علوم القرآن الشيخ محمد علي الصابوني، ط٢ مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، عام ١٩٨١م

(١٠) تدريب الراوي شرح تقريب النواوى للسيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م

(١١) تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(١٢) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة - عيسى الحلبي، عام ١٣٧٣هـ.

(١٣) تعليق التعليق على صحيح البخاري للحافظ ابن حجر (ت٨٥٢هـ) تحقيق سعيد بن عبد الرحمن

(١٤) تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى عام ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م

(١٥) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر، طبع الهند.

(١٦) تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر، تصوير بيروت، عن طبعة الهند.

(١٧) جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الطبعة الأولى عام ١٤١٤هـ-١٩٩٤م دار ابن الجوزي، بالدمام، السعودية.

(١٨) جامع البيان عن تأويل القرآن للإمام ابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(١٩) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الكتاب للطباعة القاهرة، عام ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

(٢٠) جمال القراء وكمال الإقراء لعلم الدين علي بن محمد السخاوي (ت٦٤٣هـ) تحقيق د. علي حسين البواب، طبعة أولى ١٤٠٨هـ مطبعة المدني القاهرة.

(٢١) حجة القراءات السبع أبو زرعة عبد الرحمن بن زنجلة. طبعة، بيروت.

(٢٢) حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد الثالث عام ١٩٨٤م.

(٢٣) دراسات تطبيقية في الحديث النبوي (العبادات) د. نور الدين عتر.

(٢٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور: للإمام السيوطي، طبعة الميمنية عام ١٣١٤هـ.

(٢٥) زاد المسير في علم التفسير، الإمام ابن الجوزي، (ت٥٩٧هـ) الطبعة الرابعة عام ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢٦) سنن أبي داود، ضبط محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٢٧) سنن الترمذي، طبعة بولاق سنة ١٢٩٢هـ.
(٢٨) سنن الدارمي، للإمام ابي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت٢٥٥هـ) دار إحياء السنة النبوية.
(٢٩) السنن الكبرى للحافظ ابي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٤٥٨هـ) تصوير دار الفكر، بيروت.
(٣٠) السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار إحياء التراث، بيروت.
(٣١) شرح السنة للإمام البغوي حسين بن مسعود (ت٥١٦هـ) تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش ط٢ عام ١٤٠٣هـ بيروت.
(٣٢) شرح الطيبة في القراءات العشر ابن النظام، طبعة القاهرة.
(٣٣) صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) المطبوع مع فتح الباري، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
(٣٤) صحيح ابن حبان بترتيب الأمير علاء الدين بن سليمان الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط الطبعة الثانية ١٤١٤هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.
(٣٥) صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء التراث العربي.
(٣٦) الطبقات الكبرى لابن سعد (ت٢٣٠هـ) طبعة دار صادر بيروت.
(٣٧) عمدة القارىء شرح صحيح البخاري، الإمام بدر الدين العيني، ط القاهرة.
(٣٨) فتح الباريء شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر، تصوير بيروت، عن طبعة بولاق.
(٣٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل، للإمام محمد بن حزم، طبعة بيروت.
(٤٠) فضائل الصحابة، للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) تحقيق د وصي الله محمد عباس، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.
(٤١) فضائل القران، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) تحقيق وهبي سليمان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت
(٤٢) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، طبعة دار الجيل، بيروت، لبنان،
(٤٣) القرآن: بلاشير، ترجمة رضا سعادة.
(٤٤) كتاب المصاحف لأبي بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٣١٦هـ) تحقيق د محيي الدين عبد السبحان واعظ، ط١/عام١٤١٦هـ-١٩٩٥م وزارة الأوقاف بقطر.
(٤٥) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ) دار الكتاب العربي ط٣/عام ١٤٠٧هـ.
(٤٦) الكشف عن وجوه القراءات، مكي بن أبي طالب، طبعة دمشق.
(٤٧) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي (ت٩٧٥هـ) ط عام ١٤٠٩هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.
(٤٨) لطائف الإشارات لفنون القراءات، شهاب الدين القسطلاني (ت٩٢٣هـ) تحقيق عامر السيد عثمان ود عبد الصبور شاهين، ط. عام ١٣٩٢هـ.
(٤٩) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، دار الملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة عشرة يوليو عام ١٩٨١م
(٥٠) مباحث في علوم القرآن: الشيخ مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت.
(٥١) مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد السادس عام ١٤١٣هـ.
(٥٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي نور الدين على بن أبي بكر دار الكتاب العربي، بيروت ط٣ عام ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م

(٥٣) محاضرات في علوم القرآن. خالد ابراهيم الفتياني، دار عمار للنشر والتوزيع ط٢ عام ١٩٦٦م. عمان. الأردن.

(٥٤) المختار من كنوز السنة النبوية د. محمد عبد الله دراز طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر

(٥٥) مدخل إلى القرآن الكريم د. محمد عبد الله دراز. ط. دار القلم، الكويت.

(٥٦) مدخل إلى القرآن والحديث. د. عدنان محمد زرزور، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م

(٥٧) المدخل للقرآن: بلاشير، طبعة القاهرة.

(٥٨) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز لأبي شامة المقدسي، طبع دار صادر، بيروت.

(٥٩) المستدرك لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري. صورة عن الطبعة الهندية. دار الكتاب العربي، بيروت

(٦٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر بيروت.

(٦١) المصباح المنير: العلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ – مكتبة لبنان عام ١٩٨٧م.

(٦٢) المصنف لابن أبي شيبة عبد الله بن محمد العبسي (ت٢٣٥هـ) تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، ط١ عام ١٤٠٩هـ طبعة القاهرة.

(٦٣) معجم البلدان لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة عام ١٣٩٩هـ

(٦٤) المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، نشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة

(٦٥) المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة. د. محمد سالم محيسن، مطابع الرشيد بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى.

(٦٦) مقدمتان في علوم القرآن لابن عطية (٥٤٦هـ) وآخر مجهول، تحقيق آرثر جفري، السنة المحمدية سنة ١٩٥٤م

(٦٧) من قضايا القرآن، د. إسماعيل أحمد الطحان، طبعة القاهرة.

(٦٨) المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر. د. محمد سالم محيسن، طبعة القاهرة

(٦٩) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، للهيثمي، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت

(٧٠) الموطأ للإمام مالك بن أنس مع شرحه تنوير الحوالك للسيوطي، طبع مصطفى الحلبي بمصر

(٧١) النشر في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر. د. محمد سالم محيسن، طبعة القاهرة

(٧٢) نَصْبُ الراية لتخريج أحاديث الهداية للزيلعي، طبع دار المأمون بمصر الطبعة الأولى عام ١٣٥٧هـ

(٧٣) نكت الانتصار للصيرفي، تحقيق د. محمد زغلول سلام، طبعة منشأة المعارف الاسكندرية مصر.

(٧٤) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزواوي والدكتور محمود محمد الطناحي، نشر المكتبة الإسلامية.

Compiling of the Holy Qurían in the era of the Prophet and Abu-Bakr and Othman with a Response to the Accusations Raised Around it.

This paper treats the topic of the compiling of the Holy Qurían and its documentation in the three eras of the Prophet, Abu-Bakr and Othman Ibn Affan.

The paper shows that the Holy Qurían was not compiled into one book in the era of the Prophet waiting for the completion of the revelation, though the Suras were learned by heart by the companions of the Prophet. Afraid of the loss of parts of the Qurían, Muslims compiled the Qurían in the era of Abu-Bakr. The differences regarding the different readings of the Qurían called for making a number of copies of the Qurían that was compiled in the era of Abu-Bakr in the era of Othman Ibn Affan.

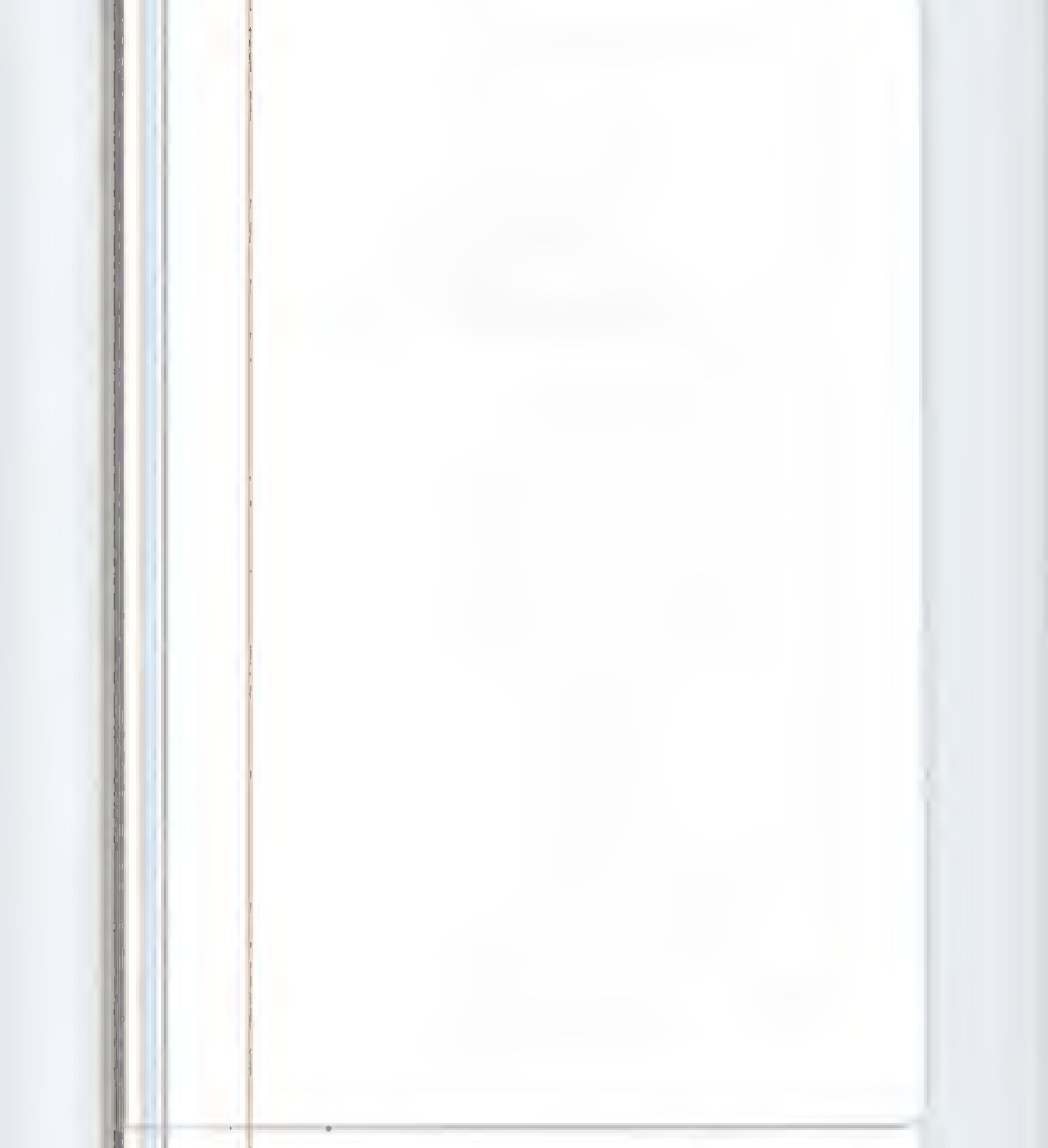
The writer responded to a number of accusations regarding the compiling, documenting, preserving and ordering the Holy Qurían.



أحكام التأسي بأفعال الرسول ﷺ

نبيل حامد خضر*

* باحث - الموصل العراق



ملخص البحث:

ألزم اللّه سبحانه وتعالى المكلفين من عباده باتباع سنة المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم من خلال الامتثال لأوامره واجتناب نواهيه، الواردة في أقواله أو أفعاله أو تقريراته.

وهذه هي أقسام السنة الشريفة.

وفهمنا للأوامر والنواهي أو بعبارة أخرى فهمنا للأحكام الشرعية التي تتضمنها هذه الأقسام الثلاثة، يختلف باختلاف واقع كل قسم.

فأقواله صلى الله عليه وسلم تفهم بفهم معاني الألفاظ والمفردات وبما تتطلبه النصوص الشرعية من آلأت خاصة.

وتقريراته صلى الله عليه وسلم ما هي إلا إقراره للعمل ورضاه عنه عندما يحدث بعلمه وفي عصره.

فكيف نستطيع أن نفهم تلك الأحكام من خلال أفعاله صلى الله عليه وسلم؟

وبعبارة أخرى، كيف نستطيع أن نفهم أفعاله صلى الله عليه وسلم بوصفها دوالّ على أحكام شرعية بعينها، كي نتمثلها في أفعالنا، ليحصل من جرّاء ذلك اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وطاعته، وما يترتب على ذلك من أجر وثواب؟

مقدمة:

من المعلوم أن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله هي من أقسام السنة النبوية أما أقواله صلى الله عليه وسلم فقد انصبت جهود العلماء عليها من كلتا ناحيتيها: روايتها، وكيفية الاستدلال بها. فالمحدّثون اهتموا بالناحية الأولى وظهرت نتيجة لذلك كتب الصحاح والمسانيد وغيرها من كتب الحديث. والأصوليون اهتموا بالناحية الثانية في تصانيفهم المتعددة.

أما أفعاله صلى الله عليه وسلم فإنها وإن لاقت الاهتمام نفسه الذي لاقته أقواله صلى الله عليه وسلم من حيث الرواية، فكتب السير والمغازي والشمائل كلها روايات لأفعاله وتصرفاته، نتعرف بها عليه صلى الله عليه وسلم، إلا أنها لم تلق الاهتمام ذاته من حيث كيفية الاستدلال بها لاستنباط الأحكام الشرعية من خلال تصنيف تلك الأفعال أو الاستفاضة في وضع القواعد الأصولية الشرعية لفهمها كما هي الحال مع الأقوال ويزداد الأمر أهمية إذا علمنا أن (أفعاله صلى الله عليه وسلم في حقيقة الأمر أكثر من أقواله أضعافاً مضاعفة)(١). إذ قد انحصر اهتمام بعض الأصوليين بتلك الأفعال من خلال بعض المباحث في تصانيفهم لدى تعرضهم للكلام عن السنة عامة بوصفها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن، ولم يفرد أحد من علماء الأمة، قديماً، مبحثاً أو تصنيفاً مستقلا للأفعال بذلك الوصف، إلا أبو شامة المقدسي من علماء القرن السابع الهجري في رسالته (المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول)(٩٢) والحافظ العلائي من علماء القرن الثامن الهجري في رسالته (تفصيل الإجمال في تعارض الأفعال والأقوال)(٣)، ورسالة العلائي قد تناولت جانباً واحداً من الأفعال وهو حالة التعارض التي قد تحصل بين الأفعال أو بينها وبين الأقوال، مما يجعلها بعيدة، إلى حد ما عن موضوع الأفعال في كيفية عدها دوال على الأحكام الشرعية، وهو موضوع دراستنا.

أما، حديثاً، فإن كتاب الدكتور محمد سليمان الأشقر الموسوم بـ (أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية)، وهو رسالة دكتوراه، يعد بحق من أهم ما صنف في هذا

---

(١) محمد سليمان الأشقر أفعال الرسول ودلالتها على الاحكام الشرعية ح١ ص ح ط١/الكويت/١٣٩٨/ ١٩٧٨

(٢) المصدر السابق: ج١، ص ط.

(٣) المصدر السابق ج١، ص ط.

الموضوع، وربما كان مرجعاً لاغنى عنه لأي باحث يريد أن يلج هذا الباب أو أن يستزيد منه.

ويكون موضوع أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم يقترن بلفظ التأسي بتلك الأفعال فإن لفظ التأسي هو لفظ خاص بأفعال الرسول كما سيرد في هذه الدراسة، فإننا نرى أن ما كان يعوز ذلك الكتاب المهم هو إفراد مبحث خاص لتبيان وإرساء معنى للتأسي، إذ بارساء معنى للتأسي وتحديد تعريف صحيح له تنقطع بعض سبل الخلاف في هذا الموضوع. وهو، اي الدكتور الأشقر - وإن كان قد بين بعضاً من ذلك، غير أن بيانه جاء في فقرات متناثرة بين ثنايا الكتاب وليس في مبحث خاص أو حد مرسوم، مما قد يفوت الفرصة على كثيرين ممن ليس لهم ضلع في هذا الباب كي يدركوا معنى التأسي إدراكاً واضحاً.

من هنا جاءت هذه الدراسة لتخدم الموضوع في أمرين مهمين:

أولهما: تركيزنا على إرساء وتأسيس تعريف للتأسي، وقد جاء ذلك بعد اختيارنا للتعريف الذي أرسى ألفاظه سيف الدين الأمدي بعد أن كان أبو حامد الغزالي قد دعم معناه، فرأيناه أصح التعاريف وأجمعها. فقمنا بتأصيل هذا التعريف شرعاً فوجدنا أن الادلة الشرعية تنطبق انطباقاً كاملاً على جميع فقراته، مما جعلنا نرجحه على غيره من التعاريف أو الآراء.

ثانيهما: اقتراحنا تصنيفاً لتلك الأفعال، نتمكن به من استغراق جميع أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وشمولها به فلا يقع فعل من أفعاله صلى الله عليه وسلم إلا ونجد له مكاناً في أحد قسمين اثنين وهما: أفعال لا نتأسى بها، وأفعال نتأسى بها. متحاشين الخوض مع بعض الآراء ومناهضين لها في الوقت نفسه، كتلك التي تجعل أفعاله صلى الله عليه وسلم كلها على الوجوب، ومطلوب منا التأسي بها، بدعوى ورود بعض النصوص الشرعية(٤) التي تدل على هذا كقوله تعالى ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الأخر﴾(٥) أو قوله تعالى ﴿فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه﴾(٦) أو قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾(٧).

(٤) لغرض الاطلاع الواسع، راجع المصدر السابق: ج١، ص٢٤١-٢٧٢.
(٥) الاحزاب: ٣٣/٢١.
(٦) الاعراف: ٧/١٥٨.
(٧) النور: ٢٤/ ٦٣.

فالواقع أن هذه النصوص وغيرها لا تدل الا على أمر واحد وهو وجوب الاتساء بالرسول – صلى الله عليه وسلم – والاقتداء به واتباعه لكون ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم يمثل المصدر الثاني للتشريع وهو السنة المطهرة. فهذا الوجوب هو للسنة بوصفها سنة ولا كلام في هذا، إذ هو من الأمور الاعتقادية التي تتعلق بعقيدة المسلم. أما ما ينبثق عن هذه السنة من أفعال للرسول صلى الله عليه وسلم فإن طاعتنا وامتثالنا له ولسنته تكون بتطبيقنا وتنفيذنا للفعل على الوجهة التي يريدها هو من الوجوب او الندب أو الإباحة. أو تلك الأراء التي تناقض الرأي السابق، وتجعل أن لاشيء من أفعاله صلى الله عليه وسلم مطلوب منا التأسي بها بدعوى احتمال أن تكون تلك الأفعال خاصة به صلى الله عليه وسلم، وهو تحكم محض.

ولقد عزّزنا الرأي الذي اخترناه عندما أقمنا الدليل الشرعي على كل قسم مع الدليل لكل نوع من الأفعال التي تنضوي تحت أي من القسمين. واتبعنا ذلك بتمييز واضح بين الأنواع المختلفة لتلك الأفعال من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية بحق المكلفين من العباد.

تمهيد

إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاقنا لعبارة التأسي بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم هو، ما معنى التأسي بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وكيف يحصل التأسي بها لتتحقق الغاية التي يبتغيها المسلم من جراء ذلك التأسي؟ تلك الغاية الممثلة بالأجر والثواب ونوال رضوان الله تعالى.

ويمكن أن نستدرك على تلك الأسئلة، أسئلة أخرى وهي: هل هناك حالات لا يحقق فيها التأسي بأفعال الرسول تلك الغاية؟ وهل هناك حالات لا يجوز فيها التأسي؟

وقبل تفصيل ذلك كله، لابد من الإشارة إلى أن هناك ألفاظاً أخرى وردت في النصوص الشرعية، يتصل بها المعنى الشرعي للتأسي اتصالاً مباشراً، وهي ألفاظ الاتباع والطاعة.

إن المعاني اللغوية لهذه الألفاظ، الطاعة، والتأسي، والاتباع التي تدور بين معاني الانقياد والاقتداء(٨) هي معانٍ غير مقصودة في مراد الشارع عندما ترد في النصوص الشرعية، حيث إنها تأتي في هذه النصوص لتدل على انقياد مخصوص واتباع مخصوص وذلك عندما تقرن مع طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم أو اتباعه أو التأسي به.

إن لفظ (الاتباع) استعمل ليدل على الانقياد لرسول الله صلى الله عليه وسلم بأقواله وأفعاله وتقريراته أي بكل ما جاء عنه. كما استعمل في القرآن بالمعنى نفسه.

لهذا فإن (الاتباع) أعم في معناه من التأسي، إذ ورد شاملاً القول والفعل، سواء أكان القول من القرآن أم من السنة. ويدل على ذلك أمور منها:

استعمال اللفظ في اتباع القرآن الذي هو، أي القرآن من الدلالة القولية. قال تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه﴾(٩) فاستعمل الاتباع للانقياد لكلام الله.

ومنها استعماله على العموم دالا بذلك على شموله القول والفعل وكل ما يرد عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال تعالى ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه﴾(١٠). فجعل صفة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه يؤمن بالله وكلماته أي بكتبه ومنها القرآن. فكذلك أمر المؤمنين بأن يؤمنوا كما آمن الرسول وجعل الزيادة عليهم في

---

(٨) الرازي: مختار الصحاح، ص٣٩٩، ١٧، ٧٤. طبعة دار الرسالة، الكويت/١٤٠٣ – ١٩٨٣.
(٩) الانعام: ١٥٥/٦.
(١٠) الاعراف: ١٥٨/٧.

اتباعهم الرسول صلى الله عليه وسلم في الذي آمن به وبالذي أمرنا به ونهانا عنه وبكل ما جاء به. ذلك أن الآية قد نزلت في وفد نجران إذ زعموا أن ما ادعوه في عيسى حبٌّ لله عز وجل، أو قيل في قوم من أهل الكتاب قالوا نحن الذين نحب ربنا(١١).

فدل ذلك على اتباعه عليه السلام بكل ما يرد عنه من قول وفعل وتقرير.

أما (التأسي) فإنه قد استعمل استعمالاً خاصاً للاقتداء بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم فقط. ويدل على ذلك أمور منها:

قوله تعالى ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وذكر الله كثيراً﴾(١٢). فإن هذه الاية قد نزلت في (عتاب المتخلفين عن القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أي لقد كان لكم في رسول الله حيث بذل نفسه للقتال وخروج إلى الخندق لنصرة دين الله، أسوة)(١٣). أي اقتداءً به في فعله ذلك وهو الخروج إلى الخندق

ومنها، ما ورد في بعض الأحاديث التي توضح ذلك المعنى، مثل الحديث الذي رواه مسلم أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فناموا حتى فاتتهم صلاة الفجر فصلاها بهم وذلك بعد ارتفاع الشمس فتهامس بعضهم إلى بعض (ما كفارة ما صنعنا اليوم؟) فقال النبي صلى الله عليه وسلم (أما لكم فيَّ أسوة؟) وذلك أنه اكتفى بقضاء الصلاة، وكانت تلك كفارة ما حصل منهم(١٤).

ومنها، الحديث الذي رواه أحمد عن عائشة رضي الله عنها عندما سئلت عن القبلة للصائم قالت (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله، ولكم في رسول الله أسوة حسنة)(١٥). فقرنت الفعل بلفظ الأسوة.

ومنها، الحديث الذي رواه أحمد عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أكب على الركن فقال (إني لأعلم أنك حجر ولو لم أر حبيبي صلى الله عليه وسلم قبلك أو استلمك ما استلمتك ولا قبلتك لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة)(١٦) فقرن الفعل بلفظ الأسوة

ومنها، أن لفظ (التأسي) لم يستعمل الا مقروناً بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله

---

(١١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ج٤، ص٦٠. ط٣/القاهرة/ ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
(١٢) الاحزاب: ٣٣/٢١.
(١٤) الشوكاني: فتح القدير ج٢، ص٢٦٢. البابي الحلبي/ مصر/ شوال ١٣٤٩هـ.
(١٥) الأشقر: افعال الرسول. ط١، ص١٩٣.
(١٦) المصدر السابق ج١، ص٢٠٠.

تعالى (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة). أما لفظ (اتباع) فقد استعمل مع لفظ الجلالة ومع لفظ الرسول في مواضع عديدة من القرآن.

وبناءً على هذا فالاتباع أعم من التأسي، إذ التأسي اتباع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بهذا يكون جزءاً من الاتباع.

أما الطاعة فهي بالمعنى الشرعي نفسه الذي استعمل فيه الاتباع.

معنى التأسي وتعريفه

التأسي بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم هو (أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله.

فقولنا مثل فعله، لانه لاتأسي مع اختلاف صورة الفعل كالقيام والقعود، وقولنا على وجهه، معناه المشاركة في عرض ذلك ونيته لأنه لا تأسي مع اختلاف الفعلين في كون أحدهما واجباً والآخر ليس بواجب وإن اتحدت الصورة. وقولنا من أجل فعله، لأنه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة ولم يكن أحدهما من أجل الأخر، كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلاً، أو صوم رمضان اتباعاً لأمر الله تعالى فإنه لا يقال يتأسى بعضهم ببعض.

وعلى هذا فلو وقع فعله في مكان أو زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة والتأسي، وسواء تكرر أم لم يتكرر، الا أن يدل الدليل على اختصاص العبادة به كاختصاص الحج بعرفات واختصاص الصلوات بأوقاتها وصوم رمضان)(١٧).

فالتعريف ضم ثلاثة قيود هي:

الأول: أن تفعل مثل فعله، أي مشابه له في الصورة والأداء.

الثاني أن تفعله على وجهه، أي على الوجه الذي أُوقع الفعل عليه من قبله عليه السلام من كونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً. قال الغزالي (التأسي بالرسول هو ايقاع الفعل الذي أوقعه على ما أوقعه، فما أوقعه واجباً إذا أوقعناه على وجه الندب لم نكن مقتدين به..)(١٨).

---

(١٧) أحمد البنا- بلوغ الاماني: ج١٢، ص٣٤. ط١/ القاهرة/ ١٣٧٣هـ.

(١٨) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام: ج١، ص١٥٨. القاهرة/ ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م.

الثالث. أن تفعله من أجل فعله، أي من أجل أنه فعله هو عليه السلام.

أما الزمان والمكان فلا دخل لهما في التأسي الا بدليل، لهذا لم يردا في التعريف، فعندما يقع الفعل في زمن أو مكان معين فإنه يكون بياناً لدليل قولي من القران أو السنة خص ذلك الزمان أو المكان امتثالاً للدليل القولي ومبيناً له، بمعنى أن الزمان والمكان ليسا من الأحكام المستفادة من الفعل، وإنما من الدليل القولي، فالصوم في شهر رمضان جاء من الدليل في القرآن، وبينه الرسول صلى الله عليه وسلم بفعله في ذلك الشهر.

والحج على عرفة جاء من السنة بقوله صلى الله عليه وسلم (الحج عرفة) وبينه الرسول صلى الله عليه وسلم بفعله أيضاً. يقول الغزالي (إذا فعل فعلاً وكان بياناً ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة فهل يتبع الزمان والمكان والهيئة؟ أما الهيئة والكيفية فنعم، وأما الزمان والمكان فهو كتغيم السماء وصحوها ولا مدخل له في الأحكام الا أن يكون الزمان والمكان لائقاً به بدليل دل عليه كاختصاص الحج بعرفات والبيت واختصاص الصلوات بأوقات)(١٩).

الأدلة الشرعية على التعريف

إن تعريف التأسي، الأنف الذكر، هو تعريف شرعي لكونه يصف واقعاً شرعياً جاء من أدلة دلت عليه. فهو بهذا يكون مدلولاً لخطاب الشارع، إذ إن لفظ التأسي قد نقله الشارع من معناه اللغوي الذي هو مطلق الاقتداء، وخصه بالاقتداء بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد حدد الشارع لهذا الاقتداء شروطاً دلت عليها النصوص الشرعية.

فان يكون الفعل مثل فعله، فقد دل على ذلك أدلة منها:

الحديث الذي رواه البخاري عن مالك بن الحويرث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (صلوا كما رأيتموني أصلي)(٢٠).

فالأمر الوارد في الحديث بقوله (صلوا) يشمل الأفعال كما يشمل الأقوال، والتعبير بحرف التشبيه (الكاف) الذي يعني (مثل) هو الذي يشير إلي ضرورة المماثلة في الفعل. أي تأدية الصلاة مثلما أداها الرسول صلى الله عليه وسلم كي يحصل الاتساء بالصفة نفسها التي

---

(١٩) المستصفى ج٢، ص٢١٧. القاهرة/ ١٩٣٧م.
(٢٠) المصدر السابق ج٢، ص٢٢٤.

فعلها الرسول صلى الله عليه وسلم من ركوع واعتدال وسجود وقعود وقيام... الخ.

ومنها، الحديث الذي رواه الخمسة عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تجزىء صلاة لا يقيم فيها الرجل صلبه في الركوع والسجود)(٢١).

فجعل الصلاة غير مجزئة لكونها لا تماثل صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

ومنها، الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة، الذي أمر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم الرجل الذي صلى بإعادة صلاته وقال له (إنك لم تصل) ثم علمه كيفية الصلاة بقوله (إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً فكبر ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم افعل ذلك في الصلاة كلها... الحديث)(٢٢).

وتوجيه الرسول صلى الله عليه وسلم هنا إنما كان على الأفعال من ركوع واعتدال وسجود، وعلى كيفية أداء هذه الأفعال بشرط الاطمئنان. لهذا نلاحظ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال عن الصلاة في حديث أبي مسعود بأنها (لا تجزىء) وفي حديث أبي هريرة قال لصاحبها (إنك لم تصل) على الرغم من توافر شرطين في التأسي، وهما أداؤها لكونها واجباً واداؤها ابتغاء رضوان الله لكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد فعلها، ولكن كانت تعوزها المماثلة. وقوله صلى الله عليه وسلم (إنك لم تصل) أي أن صلاتك غير صحيحة وغير مجزئة، وهذا من دلالة الاقتضاء، فالصلاة موجودة وقد وقعت ولكن صحتها وكمالها غير موجودين.

ومنها، رد الرسول صلى الله عليه وسلم على أولئك الذين شددوا على أنفسهم بقوله (لكني أصوم وأفطر وأنام وأكل وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني)(٢٣). فإنهم قالوا بالصيام كل يوم وجعلوا القيام من غير نوم، والرسول صلى الله عليه وسلم كان يصوم ويفطر وكان يقوم وينام، فخالفوا مماثلته في أفعاله صلى الله عليه وسلم فنهاهم عن ذلك.

وامّا أن يكون الفعل على الوجه الذي أوقعه الرسول صلى الله عليه وسلم فقد ورد من

---

(٢١) الشوكاني: نيل الاوطار: ج٢، ص١٩٥. مصر/ البابي الحلبي/ الطبعة الاخيرة.
(٢٢) المصدر السابق: ج٢، ص١٨١.
(٢٣) المصدر السابق: ج٢، ص٢٩٤.

الأدلة ما يشير إلى ذلك.

منها، نهيه صلى الله عليه وسلم لمن أراد أن يواصل الصوم بقوله (إني لست كهيئتكم إني أبيت لي مطعم يطعمني ويسقيني)(٢٤). حيث يلاحظ أنهم قد فعلوا مثلما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ولكنهم أوقعوه على خلاف ما أوقعه الرسول صلى الله عليه وسلم فالمواصلة في حقه عليه السلام وجهها الندب، أما في حق الأمة فوجهها التحريم، فتماثل الفعلان واختلف وجههما.

ومنها، نهيه صلى الله عليه وسلم لمن ترك أكل اللحم بقوله (إني آكل اللحم فمن رغب عن سنتي فليس مني)(٢٥). إذ إن أكل اللحم مباح، يستوي فيه الأكل وعدمه. ولكن إذا عد ترك أكل اللحم تعبداً وتقرباً يكون قد أوقع الفعل على غير وجهه، فنهاه من أجل ذلك.

وأما أن يكون أداء الفعل لأجل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فعله، ففي ذلك نصوص كثيرة، نحو قوله تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾(٢٦).

وقوله تعالى ﴿يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾(٢٧).

وقوله تعالى ﴿إن أتّبع إلا ما يوحى إلي﴾(٢٨).

أقسام أفعال الرسول ﷺ وحكمها

إن موضوع التأسي يتعلق بافعال الرسول صلى الله عليه وسلم، لهذا فان أقسام هذه الأفعال وأنواعها إنما يعتمد على ذلك الأساس، أي على أساس التأسي بها من عدمه، وذلك لتحديد موقفنا – نحن المكلفين – من القيام بتلك الأفعال وبيان حكمها في حقنا

---

(٢٤) العسقلاني فتح الباري ج٩، ص١٢٩، (باب الترغيب في النكاح، ط١/بيروت/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
(٢٥) النووي شرح صحيح مسلم ج٧، ص٢٢٢ (باب النهي عن الوصال في الصوم) ط١/بيروت/ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م)
(٢٦) النساء: ٤/٨٠.
(٢٧) النساء: ٤/٥٩.
(٢٨) الأنعام: ٦/٥٠.

لهذا فإنه يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

أولاً: أفعاله صلى الله عليه وسلم التي لا نتأسى بها

وهذا القسم من أفعاله صلى الله عليه وسلم يضم أنواعاً:

١- أفعال جِبِلّية.

٢- أفعال خاصة.

٣- أفعال دنيوية.

ثانياً: أفعاله صلى الله عليه وسلم التي نتأسى بها.

وفيما يأتي بيان لتلك الأقسام والأنواع.

الأفعال الجبلية وحكمها

الأفعال الجبلّية، هي الأفعال التي يفعلها الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه بشراً كباقي البشر، وهذا يفهم من دليل الإشارة في قوله تعالى ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد﴾(٢٩)، حيث يفهم منه أن الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه بشراً يفعل تلك الأفعال التي يفعلها باقي البشر سواء بسواء دون فرق، وحكمها واحد في حقه عليه السلام وفي حق الأمة.

وهذه الأفعال هي التي من جِبِلَّة الإنسان وطبيعته أن يقوم بها وذلك (كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوه)(٣٠) أي القيام من حيث هو قيام والقعود من حيث هو قعود والأكل من حيث هو أكل والشرب من حيث هو شرب وهكذا.

ولا يحصل التأسي في مثل هذه الأفعال، إذ لا يمكن أن نقول مثلاً إننا نقوم لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقوم أو إننا نمشي لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يمشي أو إننا نأكل لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يأكل، أي أن أفعاله الجبلية صلى الله عليه وسلم لا يصح أن تورد على أنها أدلة على صحة أفعالنا الجبلية كي نقوم بها، وبهذا لا تحصل الأسوة، لأن مثل تلك الأفعال يقوم بها المكلف (شاء أم أبى)(٣١).

وحكم الأفعال الجبلية قد قيل عنه بأنه، الإباحة، بالنسبة له عليه السلام وبالنسبة

(٢٩) فصلت: ٤١/٥.
(٣٠) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام. ج١، ص١٥٩.
(٣١) الأشقر: افعال الرسول: ج١، ص٢٢٢.

لأمته(٣٢). والحق أن معنى الإباحة الشرعي لا ينطبق على الأفعال الجبلية. لأن الإباحة حكم شرعي وهي خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالتخيير بين الفعل والترك.

والأفعال الجبلية لا تخيير فيها، فقد خلق الله الإنسان وبطبيعته أن ينظر ويشم ويأكل ويشرب ويمشي وينام، وليس له خيار في تركها أو فعلها. فالأحكام الشرعية من وجوب وندب وإباحة وحرمة... الخ إنما تنطبق على الأفعال التي يسيطر عليها الانسان ويفعلها أو يتركها بمحض اختياره.

أما الأفعال التي لا سيطرة له عليها وهو فيها مسير، اي يفعلها لا محالة، فإن الأحكام الشرعية لا تنطبق عليها، فلا توصف بالوجوب أو الندب أو بالإباحة، لهذا أيضاً فهي أفعال يستوى في حكمها المكلف وغير المكلف، سواء أكان صبياً أم مجنوناً أم غير قادر، فلا يصح وصفها بالاباحة إذا أريد بتلك الإباحة المعنى الشرعي لها.

أما الهيئات والكيفيات التي تقع عليها تلك الأفعال الجبلية أو تؤدى بها، فإنها هي التي لها أحكام شرعية مختلفة بكونها من الأفعال التي تقع تحت سيطرة الإنسان. وينظر فيها كما يأتي:

١- إذا اقترن مع الفعل الجبلي دليل قولي يفيد طلب إيقاع ذلك الفعل أو أداءه على هيئة او كيفية معينة، وسواء أكان ذلك الطلب، طلب ترك أم طلب فعل، فان حكم تلك الهيئة أو الكيفية يأتي من الدليل القولي نفسه. كقوله صلى الله عليه وسلم (سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك)(٣٣)، فالحديث فيه طلب فعل لأداء الأكل بتلك الكيفية، والطلب هنا هو طلب غير جازم يفيد معنى القربة إلى الله، فيكون حكم ذلك، الندب. أو مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن النوم على البطن(٣٤)، فان هذا الدليل القولي فيه طلب ترك النوم على تلك الهيئة، والنهي هنا هو نهي غير جازم، فيكون النوم على تلك الهيئة حكمه الكراهة. وهكذا بقية الأحكام الشرعية المستفادة من الأدلة القولية المصاحبة للأفعال الجبلّية.

٢- إذا لم يصحب الفعل الجبلّي دليل قولي يدل على طلب فعل أو طلب ترك، أي على أمر للحث على هيئة أو كيفية معينة لأداء الفعل الجبلّي، أو على نهي لاجتناب ذلك، فإن فعل

---

(٣٢) الأمدي: الإحكام في اصول الاحكام، ج١، ص١٥٩.

(٣٣) العسقلاني: فتح الباري، ج٩، ص٦٥٠، ط١/٩/١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(٣٤) ابن ماجة: سنن ابن ماجة، ج٤، ص٢١٤، ط٢/بيروت/ ١٩٩٧.

الرسول هنا يبقى لا أسوة فيه، مثل كونه صلى الله عليه وسلم يأكل بثلاثة أصابع(٣٥)، وأنه كان يضع يده اليمنى تحت خده عند النوم(٣٦)، أو أنه كان يشرب الماء قائماً(٣٧) أو قاعداً. وحكم ذلك هو الاباحة في حقه عليه السلام وفي حق الأمة.

٣- إذا صحب الفعل الجبلي دليل قولي ولكنه لا يفيد معنى الطلب، فانه لا أسوة فيه ايضاً، ومن ذلك كان إذا شرب تنفس ثلاثاً ويقول (إنه أهنأ وأمرأ)(٣٨)، فإن هذا يشعر أن الشرب بتلك الكيفية كان أهنأ وأمرأ إلى نفسه صلى الله عليه وسلم. وحكم مثل هذه الكيفيات هو الأباحة.

الأفعال الخاصة وحكمها

الأفعال الخاصة هي الأفعال التي اختص بحكمها لوحده صلى الله عليه وسلم لا يشاركه في حكمها أحد من أمته.

ويحرم على المسلم أن يفعل الفعل الخاص على الوجه نفسه الذي كان يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم. فإذا قام المسلم الليل، فانه لا يقومه على سبيل الوجوب، لان الوجوب كان حكماً خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم في قيام الليل.

ويعرف اختصاصه صلى الله عليه وسلم بحكم الفعل بأحد أمرين

الأول: دليل قولي من القرآن أو من السنة.

الثاني: تعارض الادلة بين فعله وبين دليل قولي آخر.

فمثال الأول من القرآن، فرض التهجد بحقه عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى (قم الليل إلاّ قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً. أو زد عليه ورتّل القرآن ترتيلا. إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً)(٣٩). فقد أخرج أحمد ومسلم وابو داود والنسائي عن سعيد بن هشام قال. (قلت لعائشة أنبئيني عن قيام رسول الله قالت ألست تقرأ هذه السورة (يا ايها المزمل)؟ قلت، بلى، قالت، فان الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حولاً حتى انتفخت أقدامهم وأمسك الله خاتمتها في السماء اثنى عشر شهراً ثم نزل التخفيف في آخر هذه السورة. فصار قيام الليل تطوعاً من بعد فرضه)(٤٠).

(٣٥) الدارمي: سنن الدارمي: ج٢، ص١٣٢. ط١/ بيروت/ ١٤٠٧، ١٩٨٧.
(٣٦) أحمد بن حنبل: مسند الامام أحمد بن حنبل: ج٤، ص٣٠٢. طبعة دار صادر / بيروت.
(٣٧) الدارمي: سنن الدارمي: ج٢، ص١٦٢. ط١/بيروت/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
(٣٨) الحديث أورده محمد سليمان الاشقر: افعال الرسول: ج١، ص٢٢٦.
(٣٩) المزمل. ٧٣/٢-٥.

وآخر السورة هو (علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرؤوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة) فالخطاب في اخر السورة موجه إلى الأمة، فنسخ الوجوب الذي كان في حقها، كما جاء ذلك في أول السورة حسب حديث عائشة، وبقي في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فكان حكماً خاصاً، فلا يجوز لأحد أن يجعل قيام الليل فرضاً على نفسه سوى الرسول صلى الله عليه وسلم.

ومثال الأول من السنة، قوله صلى الله عليه وسلم في رده على من اردا الوصال في الصوم بقوله (إني لست كهيئتكم إني أبيت لي مطعم يطعمني ويسقيني) وفي رواية أبي هريرة (وأيكم مثلي... الحديث)(٤١).

أما الأمر الثاني الذي يعرف به اختصاصه صلى الله عليه وسلم ببعض الأحكام فهو تعارض الادلة بين دليل قولي وبين فعله صلى الله عليه وسلم. مثال ذلك أ مره صلى الله عليه وسلم بالوضوء عند النوم في الحديث الذي رواه أحمد وابو داود وابن ماجة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (العين وكاء(٤٢) السّه(٤٣) فمن نام فليتوضأ)(٤٤). فهذا خطاب عام يتناول الأمة جميعاً بما فيها الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكن ثبت انه صلى الله عليه وسلم نام ثم صلى ولم يتوضأ، فعن ابن عباس قال (نام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى سمعت غطيطه ثم صلى ولم يتوضأ)(٤٥). فكان فعله المخالف لقوله صلى الله عليه وسلم دليلاً على اختصاصه بحكم ذلك الفعل.

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها)(٤٦)، والخطاب موجه إلى الأمة وهو عام، ولكن قد شوهد الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة جابر بن عبد الله وهو مستقبل القبلة قبل ان يقبض بعام(٤٧)، وشوهد وهو مستدبرها من قبل ابن عمر(٤٨) رضي الله عنهم، ففعله هنا خاص به صلى الله عليه

(٤٠) الشوكاني: فتح القدير: ج٥، ص٣١٠.
(٤١) العسقلاني: فتح الباري: ج٩، ص٣٥. طبعة القاهرة/ ١٣٩٨هـ.
(٤٢) الوكاء: الخيط الذي يربط به الخريطة.
(٤٣) السَّهِ: الدبر.
(٤٤) الشوكاني: نيل الاوطار: ج١ ص٢٢٧.
(٤٥) المصدر السابق ج١، ص٢٢٧.
(٤٦) الصنعاني: سبل السلام: ج١، ص٧٩. ط٤/ بيروت/ ١٣٧٩، ١٩٦٠.
(٤٧) المصدر السابق ج١، ص٧٨.
(٤٨) المصدر السابق: ج١، ص٧٨.

وسلم.
ومثل اختصاصه صلى الله عليه وسلم بالزواج بأكثر من أربع، بفعله، لأن الدليل القولي من القرآن يبيح الزواج بأربع فقط، فكان فعله المخالف للدليل القولي دليلاً على اختصاصه به.

الأفعال الدنيوية وحكمها

الأفعال الدنيوية هي الأفعال التي فعلها رسول صلى الله عليه وسلم (بقصد تحصيل نفع في البدن أو المال، له أو لغيره، أو دفع ضرر كذلك، أو دبر تدبيراً في شأنه خاصة أو شؤون المسلمين عامة لغرض التوصل إلى جلب نفع أو دفع ضرر)(٤٩).

والمقصود بالنفع والضرر هنا، الضرر والنفع الدنيويان وليس الشرعيين، اي المتروك تقديرهما إلى خبرة الإنسان وملعوماته عنهما. وهي تشمل الوسائل والاساليب والإدارات التي يتخذها الإنسان لخدمة الإنسان والتي هي في أصلها جائزة شرعاً.

فالاستصناع مثلاً، مباح حيث دل الدليل الشرعي على ذلك، ولكن اتخاذ الوسائل والاساليب التي يبتكرها الإنسان من أجل الوصول إلى مرحلة التصنيع فهي له ومن وضعه ومعالجة المريض وانقاذ المشرف على الهلاك واجب بالدليل الشرعي، ولكن الإنسان هو الذي يتخذ الوسائل والاساليب كلها وان يبتكر ما يريد لانقاذ الغرقى ومنكوبي الزلازل والفيضانات.

والشرع أباح للانسان التنقل والسفر، والانسان هو الذي يبتكر وسائل السفر ويخترعها، وهو الذي ينظم تلك الوسائل في سيرها ومرورها، كما له في كل ذلك أن يضع الضوابط والقيود التي يراها مناسبة لها.

والذي يدل على أنه لا تأسي في مثل هذه الأفعال هو حادثة تأبير (أي تلقيح) النخل. فقد روى مسلم عن رافع بن خديج أنه قال (قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، فاذا هم يؤبرون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا، كنا نصنعه. قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً. فتركوه، فنفضت. فذكروا ذلك له، فقال. إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر)(٥٠) وفي رواية أنس (أنتم أعلم بأمور دنياكم)(٥١).

---

(٤٩) الأشقر: أفعال الرسول: ج١، ص٢٣٩.
(٥٠) النووي شرح صحيح مسلم: ج١٥، ص١٢٦، ط١/ بيروت/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
(٥١) النووي:شرح صحيح مسلم: ج١٥، ص١٢٦، ط١/ بيروت/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

فالحديث يدل على أنه لا تأسي في الأفعال التي يفعلها الرسول صلى الله عليه وسلم والمتعلقة بالأمور الدنيوية وذلك لأمور:

الأول: قوله صلى الله عليه وسلم (إنما أنا بشر) لأن فيه إشارة إلى أنه من شأنه صلى الله عليه وسلم أن يخطيء ويصيب في مثل هذه الأمور، وموضوع النص وهو تلقيح النخل أو تركه قرينة على هذا الفهم.

الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم (لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً) وفي روايه طلحة (ما أظن ذلك يغني) فهو يشير إلى تقدير الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك الأمر من خبرته البشرية فقط ويدل على ذلك قوله (ما أظن) أو (لعلكم) أي بعدم الجزم وهذا ليس من شأنه صلى الله عليه وسلم في الأمور التشريعية أو الأمور التي يأمرنا بالتأسي به فيها.

الثالث: قوله صلى الله عليه وسلم (أنتم أعلم بأمور دنياكم) فيه تصريح واضح من منطوق النص في ذلك الأمر اي أن الخبرة الانسانية في اي مجال من تلك المجالات هي التي تعتمد وتحكم في الأمر.

مقابلة بين الأفعال الجبلية والخاصة والدنيوية:

وتشترك الأفعال الجبلية والخاصة والدنيوية بكونها لا تأسي فيها، أي لا يحصل الزجر والثواب بنية التأسي عند القيام بمثل فعله صلى الله عليه وسلم. لأن الأفعال الجبلية والدنيوية لا يشملها التأسي - كما تبين. إذ إن التأسي لا ينطبق عليها.

اما الأفعال الخاصة فلا تأسي فيها لاختلاف جهة الحكم بين فعله صلى الله عليه وسلم وفعل الأمة.

وتفترق عن بعضها من جهة أنه في الأفعال الجبلية والدنيوية، يجوز القيام بالفعل نفسه لان موضوع التأسي بها وعدمه غير وارد أصلاً. أما في الأفعال الخاصة فينظر، فإن كان هناك دليل قولي على جواز القيام بالفعل فإننا نقوم به لورود ذلك الدليل القولي لا من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم كقيام الليل فانه مندوب لنا بنص القرآن والسنة.

وان كان لا يجوز فانه يحرم علينا القيام بالفعل مثل الوصال في الصوم.

ثانياً: أفعاله صلى الله عليه وسلم التي نتأسى بها.

وهذا القسم من أفعاله صلى الله عليه وسلم يضم نوعين.

الأول: الفعل الذي اقترن به دليل يدل على أنه قصد به بيان خطاب سابق، فانه يكون بيانا

لنا. وذلك أن يقول الرسول صلى الله عليه وسلم قولاً صريحاً بأن هذا بيان كذا: اي أن يقول إن هذا الفعل هو بيان لخطاب كذا، كقوله صلى الله عليه وسلم (صلوا كما رأيتموني أصلي) وكقوله (خذوا عني منا سككم) أو أن تكون قرائن الأحوال تدل على ذلك، كالذي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة فقال (صل معنا) فصلى في اليوم الأول في أول الوقت وصلى في اليوم الثاني في أخره فعلم بذلك أول الوقت وأخره وقال الرسول صلى الله عليه وسلم (أين السائل؟ الوقت ما بين هذين). أو كما إذا ورد لفظ مجمل وبينه بفعله مثل أمره تعالى بالوقوف بعرفة ولم يذكر وقت الوقوف فوقف النبي صلى الله عليه وسلم تاسع ذي الحجة فبين بذلك وقته للواقفين معه. ومثل قطعه يد السارق من الكوع بياناً لقوله تعالى (فاقطعوا ايديهما). وكما بين الرسول صلى الله عليه وسلم بفعله أية التيمم بقوله لعمار بن ياسر لما اراد أن يعلمه التيمم (إنما يكفيك أن تقول هكذا ثم ضرب بيده إلى الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمنى وظاهر كفيه ووجهه) وهذه الأفعال التي هي بيان لنا، اي بيان لخطاب سابق موجه لنا من أية أو حديث، تأخذ حكم المبين، فان كان المبين فرضاً كان القيام بالفعل فرضاً كالصلاة، وإن كان المبيّن مندوباً كان القيام بالفعل مندوباً كإقامة ثالث أيام التشريق بمنى إلى ما قبل الغروب وكأفعال العمرة. وإن كان المبين مباحاً كان القيام بالفعل مباحاً(٥٢).

أي أن أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا النوع من الأفعال يدور حكمها بين الوجوب والندب والاباحة.

الثاني الفعل الذي لم يقترن به ما يدل على أنه قصد به بيان خطاب سابق(٥٣)، وهو الذي يسمى الفعل المجرد، أي أنه مجرد مما يعين على تحديد حكمه مثل الدليل القولي أوقرينة الحال، كما مر في النوع الأول من هذه الأفعال.

وحكم هذا النوع من الأفعال يدور بين الندب والإباحة. ويعرف وجه الندب فيها وذلك إذا كان الفعل مما يتقرب به إلى الله كأفعال سائر العبادات من صوم وصلاة أو صدقات وأفعال الحج فإن في هذه الأفعال من الأدعية وقراءة القرآن ما تضافرت الأدلة على طلبها والحث عليها. فكان فعلها أولى من تركها.

(٥٢) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص١٦٠، والاشقر: أفعال الرسول ج١، ص٢٩٤ - ٢٩٦.
(٥٣) الامدي الإحكام في أصول الأحكام ج١، ص١٦٠، والاشقر أفعال الرسول ج١، ص٢٩٤ ٢٩٦

ويعرف وجه الإباحة فيها إذا لم يظهر فيها قصد القربة(٥٤) فيكون حكم الفعل التخيير بين فعله أو تركه، وذلك مثل ما روي عنه صلى الله عليه وسلم بأنه فعل التنشيف بعد الوضوء، وروي عنه بانه لم يفعل ذلك بعد الوضوء، فان مثل هذا يدل على الإباحة.

ووجه التأسي في الفعل المجرد الذي حكمه الإباحة، هو ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد جعله. مباحاً. فبقيامنا به أو بتركنا له نكون قد اوقعنا فعلنا على الجهة التي يريدها الرسول صلى الله عليه وسلم، فمن هنا كان التأسي.

ومن هنا كان رد الرسول صلى الله عليه وسلم على اولئك الذين تقالّوا عبادته بترك بعض المباحات ظناً منهم بأنهم يفعلونها تعبداً مثل قول احدهم (لا أكل اللحم) أو قول الاخر (لا أنام على فراش)(٥٥).

وحينما نوازن بين نوعي أفعاله صلى الله عليه وسلم التي نتأسى بها نجد. ان الفعل المجرد – كما مر بنا – يدل على حكمين فقط وهما الندب والإباحة. أما النوع الأول من أفعاله صلى الله عليه وسلم التي نتأسى بها وهي الأفعال التي تقترن بها ادلة تدل على أنها قصد بها بيان خطابات سابقة، فانها تدل على حكم الوجوب أيضاً إضافة إلى الندب والاباحة.

فالفعل المجرد لوحده لا يمكن أن يدل على حكم الوجوب ذلك أن القول هو الذي استقل بدلالته عليه، فدلالة القول على الوجوب صريحة يفتقرها الفعل المجرد وفي هذا أدلة تشير إلى ذلك وهي:

١- إن صيغة (إفعل) هي الصيغة اللغوية التي استعملها الشارع عندما اراد ان يوجب أمراً ما، وهذا لا يتم الا بالدليل القولي وهو ما يسمى (الأمر الصريح) مثل قوله تعالى (أقم الصلاة).

٢- استعمل الشارع ما يسمى (الامر غير الصريح) للدلالة على الوجوب في أحوال متعددة منها ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير حكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) وقوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)، ومنها ماورد من ألفاظ الفرض والواجب مثل قوله صلى الله عليه وسلم (إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها.... الحديث) إلى غير ذلك من الأحوال مثل ترتيب الثواب على الفعل والعقاب على الترك، وتلك الأحوال جميعها

(٥٤) الأمدي الاحكام في أصول الاحكام ج١، ص١٦٠.
(٥٥) العسقلاني. فتح الباري. ج٩، ص١٢٦. طبعة القاهرة / ١٣٩٨هـ.

لا تكون الا بالدليل القولي.

وافعال الرسول صلى الله عليه وسلم جميعها لا تدل لا على حكم التحريم ولا على حكم الكراهة.

اما حكم التحريم فان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يفعله لانه معصوم عن ذلك. كما أن الفعل لوحده لا يدل عليه، لان دلالة حكم التحريم تكون بالدلالة القولية.

اما حكم الكراهة فان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يفعله أيضاً لامور هي

١- إن التأسي به صلى الله عليه وسلم مطلوب، فلا يقع منه عليه السلام مكروه، إذ لو وقع لكان التأسي منه مطلوباً فلا يكون مكروهاً(٥٦).

٢- قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم (ما بال قوم يتنزهون عن الشيء أصنعه فوالله إني لأخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي) والمكروه إنما يترك تنزهاً وقد أنكر النبي صلى الله عليه وسلم التنزه عن مثل فعله فدل على أنه لا يكون مكروهاً(٥٧).

٣- لوم الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم لفعله خلاف الأولى، والأولى وخلافه أمران متساويان في الحكم. فان كان الحكم الوجوب كانا متساويين، وان كان الندب أو الإباحة كانا كذلك. الا أن فعل أحدهما أولى من الأخر في حق الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان لوم الله لرسوله صلى الله عليه وسلم يقع أحياناً من أجل أنه فعل خلاف الأولى، كما في حادثة ابن أم مكتوم، عندما جاء يسأله، فعدل عنه بسبب انشغاله صلى الله عليه وسلم بأمور التبليغ والدعوة مع أحد زعماء قريش. فكلا الأمرين واجب، العلم والدعوة، الا أن واجب العلم أولى في الاهتمام، فجاء لوم الله سبحانه وتعالى لرسول صلى الله عليه وسلم من أجل ذلك. فاذا كان الله سبحانه وتعالى قد لام الرسول صلى الله عليه وسلم لفعله خلاف الأولى، فان تركه صلى الله عليه وسلم للمكروه يكون من باب أولى. حيث إن ترك المكروه أفضل من فعله في حق العباد، فكيف في حق الرسول صلى الله عليه وسلم؟

والله أعلم بالصواب.

---

(٥٦) الأشقر: أفعال الرسول: ج١، ص١٦٦-١٦٧.

(٥٧) الأشقر: أفعال الرسول: ج١، ص١٦٦-١٦٧.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين.

نتائج البحث

١- إن التأسي مصطلح شرعي خاص باتباع ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال.

٢- إن للتأسي تعريفاً شرعياً وهو أن يفعل المسلم مثل فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى وجهه ومن أجل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فعله. وأورد البحث الادلة الشرعية اللازمة لاثبات صحة التعريف.

٣- إن افعال الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث التزامنا بها أو عدم التزامنا بها تنقسم على قسمين:

أفعال لانتأسى بها وهي:

افعاله الجبلية، وأفعاله الخاصة، وأفعاله الدنيوية.

وأفعال نتأسى بها وهي ما سوى ذلك من أفعاله صلى الله عليه وسلم.

٤- بين البحث احكام تلك الافعال في حق المكلفين من العباد.

ثبت المصادر والمراجع

(١) ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، طبعة دار صادر / بيروت.

(٢) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ) سنن ابن ماجة، تحقيق خليل مأمون شيحة. ط٢/ دار المعرفة /بيروت ١٩٩٧.

(٣) الأشقر، محمد سليمان أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية، ط١/ مكتبة المنار الإسلامية/ الكويت ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

(٤) الامدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد (ت٦٣١هـ) الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م.

(٥) البنا، أحمد عبد الرحمن الساعاتي بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، ط١/القاهرة ١٣٧٣هـ.

(٦) الدارمي، الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (ت٢٥٥هـ) سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، ط١/ دار الكتاب العربي/ بيروت – لبنان/ ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

(٧) الرازي، ابوبكر: مختار الصحاح، طبعة دار الرسالة/ الكويت/ ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

(٨) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ).

١- فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر/١٣٤٩هـ.

٢ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، مطبعة البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأخيرة.

(٩) الصنعاني، محمد بن اسماعيل الكحلاني (ت١١٨٢هـ) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، راجعه وعلق عليه المرحوم الشيخ محمد عبد العزيز الخولي، ط٤/ دار احياء التراث العربي/بيروت/ ١٣٧٩هـ – ١٩٦٠م.

(١٠) العسقلاني، ابو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت٨٥٢هـ) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (وقد تم مراجعة طبعتين)، ١ مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، ومصطفى محمد الهواري، والسيد محمد عبد المعطي/ شركة الطباعة الفنية المتحدة/ القاهرة/ ١٣٩٨هـ ٢- تحقيق عبد العزيز بن باز، ود محمد فؤاد عبد الباقي، ط١/ دار الكتب العلمية/ بيروت – لبنان/ ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

(١١) الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد (ت٥٠٥هـ) المستصفى في علم الأصول/ مطبعة مصطفى محمد/ القاهرة/ ١٩٣٧م.

(١٢) القرطبي، ابو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن، ط٣/دار الكتاب العربي للطباعة والنشر/ القاهرة، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م.

(١٣) النووي، محيي الدين ابو زكريا يحيى (ت٦٧٦هـ) صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق الشيخ خليل الميس، ط١/ دار القلم – بيروت – لبنان/ ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

The rules of following the Deeds of the Prophet

Allah has asked his worshipers to follow the Sunnah of the Prophet through implementing his orders and avoiding all what he ordered us not to do. The Sunnah came through what the Prophet said, did or approved.

Our understanding of Sunnah differs from the nature of one of these sources to the other. Understanding the sayings of the Prophet comes through understanding the meanings of the words; approval takes place when the Prophet expresses satisfaction with what is done with his knowledge and in his time. How do we understand his deeds so that we follow these deeds? The writer tries to answer their question.

رسالة في أهمية السفر والاغتراب:

توشيح الأسفار
في
مديح الأسفار

تأليف العلامة

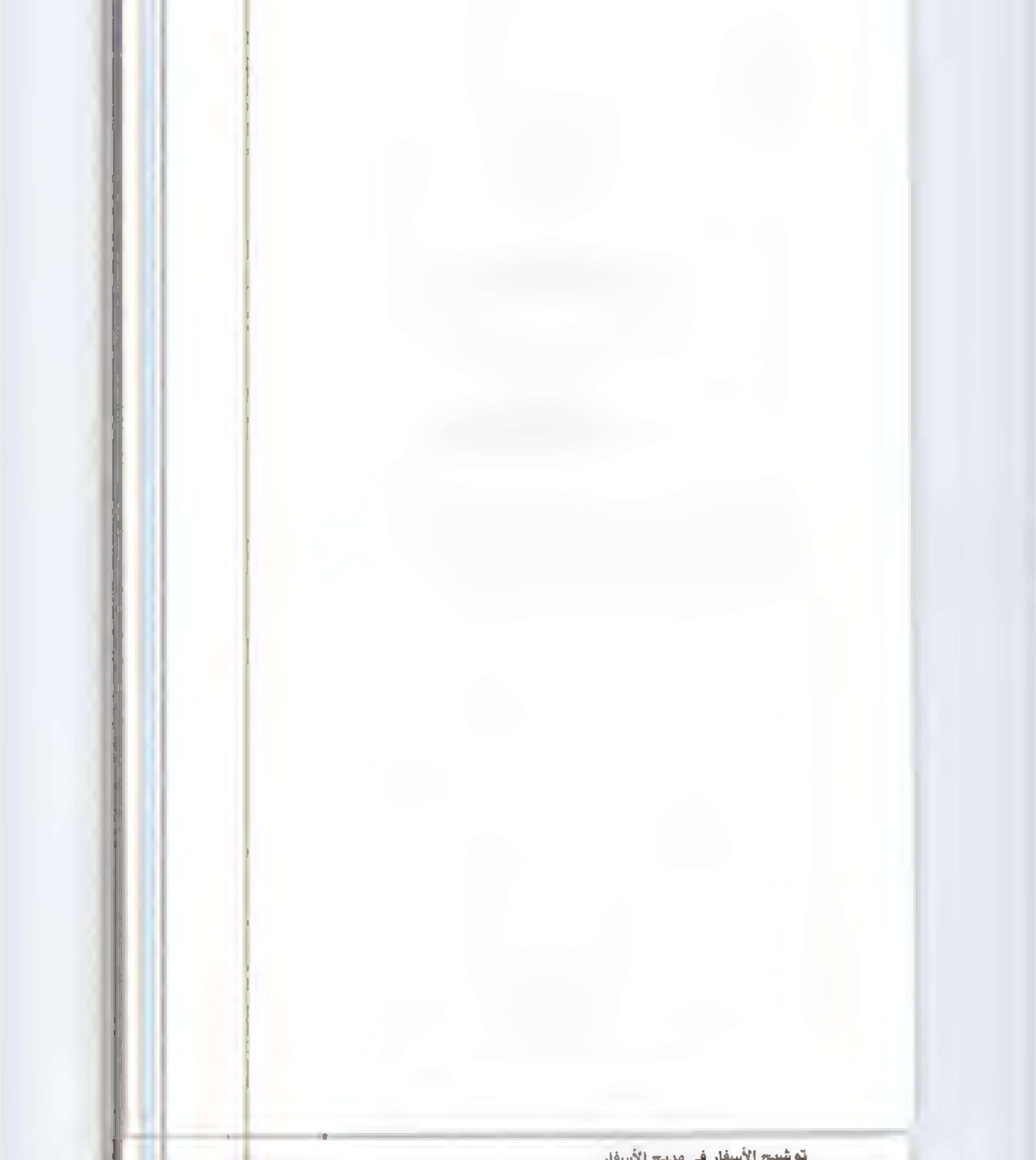
صدر الدين أبي الفضل محمد خليل بن علي بن محمد المرادي

(١٢٠٦هـ) - (مفتي الشام)

تحقيق ودراسة

الدكتور عمر حمدان الكبيسي *

* كلية التربية والعلوم الاساسية - جامعة عجمان



ملخص:

هذه الرسالة في أهمية السفر والاغتراب للعلامة صدر الدين أبي الفضل محمد خليل بن علي بن محمد المرادي، مفتي الشام في عصره، المتوفى سنة ١٢٠٦هـ. وقد حث فيها المسلم على الرحلة والسير في الأرض والمشي في مناكبها، وأكد فيها على أهمية السفر في جماعة، وأبرز محاسن الرحلة وفوائد السفر، واستشهد على كل ما قال بآيات من القرآن الكريم، وطائفة من الحديث النبوي الشريف وجملة من الأقوال والحكم والأشعار.

- مقدمة -

حمداً لله، وصلاة وسلاماً على حبيبه ومصطفاه، وعلى اله وصحبه ومن والاه وبعد

فمنذ أكثر من عشرين عاماً قدر الله لي أن أهاجر من وطني، ومنذ ذلك التاريخ وأنا في حلبة صراع مع الغربة، أصرعها حيناً، وتصرعني أحايين، وعندما أشعر بنشوة الانتصار عليها وتهديدها بالعودة إلى الوطن، أراها تجلس على تل قريب غارقة في الضحك عليّ، لأن الضوء الذي كنت أراه في نهاية النفق بدأ يجف زيته، فيتضاءل لهبه الهزيل.

وأخيراً أَلِفْتُها وأَلِفتْنِي، واعترفت بالهزيمة، مسلّياً نفسي بأن هذا هو سلام الشجعان، وأصبح هذا السلام حقيقة واقعية وخبزاً لا غنى عنه في كل وجبة غذائية.

وتحول السلام إلى صداقة ومحبة وغزل، حتى أكاد أشعر بالغربة في وطني الأم والأب وعلى الرغم من هذا فما أزال بين الحين والاخر تأخذني موجة من الحنين الجارف تعطيني، ولا أكاد أفيق من هده الغيبوبة إلا على غيرة الغربة تقدم لي ماءً بارداً في إناء من ذهب، تتقدمه ابتسامة عذبة، تهنئني بسلامة الوصول.

وفي وسط هذه الحلبة السلمية وقعت في يدي هذه الرسالة الأدبية المسلية التي صادفت هوى في نفسي، جعلت للغربة مبرراً شرعياً وأدبياً، فعكفت عليها أردد ما فيها من نصوص بيني وبين نفسي، متذوقاً جمالها الأخاذ، وعزمت على تحقيقها وإخراجها هدية لأمثالي من المغتربين الذين يعيشون في عالم الأعراف، متلهفين لدخول الجنة.

وأملي كبير في الله – عز وجل – أن لا يحرمني من الدخول فيمن قال فيهم

﴿والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة ولأجر الاخرة أكبر لو كانوا يعلمون، الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون﴾(١).

قارئي الحبيب:

لو قلبنا صفحات تاريخنا الزاهر وقرأنا سير علمائنا وعظمائنا، لأدركنا أن جلهم قضى سنوات عمره بالتجوال في أنحاء أرض الله، متعلماً أو فاتحاً أو تاجراً، وقليل منهم أولئك الذين قعدوا في بلدانهم، واكتفوا بما فيها.

ومن قبلهم وعلى رأسهم رسولنا القدوة صلى الله عليه وسلم، فلقد عاش في غربة وأقام

(١) ٤١ و ٤٢/ النحل.

أسس دولته في غربة، ومات في غربة.

وفي عالم الطير نرى هدهد سليمان – عليه السلام – لما غادر دياره، دل سيده على مملكة غارقة في الشرك، فكان ترحاله سبباً في هدايتهم.

وما أخصب وأروع بيان الإمام محمد بن إدريس الشافعي – رحمه الله –، وهو يقول

ما في المقام لذي عقل وذي أدب ... من راحة فدع الأوطان واغترب

سافر تجد عوضاً عمن تفارقه ... وانصب فإن لذيذ العيش في النصب

إني رأيت وقوف الماء يفسده ... إن ساح طاب وإن لم يجر لم يطب

والأسد لولا فراق الغاب ما افترست ... والسهم لولا فراق القوس لم يصب

والشمس لو وقفت في الفلك دائمة ... لملها الناس من عجم ومن عرب

والتبر كالترب ملقى في مواطنه ... والعود في أرضه نوع من الحطب

فإن تغرب هذا عز مطلبه ... وإن تغرب هذا صار كالذهب(٢)

وعلى كل حال، وعلى كل أديم أرض، فالمؤمن غيث أينما حل نفع.

هذه هي أهمية الغربة في حياة الإنسان، ولكن:

للغربة وجه أخر

يهديه إلينا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما إذ يقول:

«أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنكبي فقال: كن في الدنيا كانك غريب أو عابر سبيل»(٣).

علق الإمام ابن رجب الحنبلي (رحمه الله) بقوله:

لا ينبغي للمؤمن أن يتخذ الدنيا وطنا ومسكنا، فيطمئن فيها، ولكن ينبغي أن يكون فيها كأنه على جناح سفر، يهيىء جهازه للرحيل(٤).

﴿يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار﴾(٥).

ويرسم لنا الرسول صلى الله عليه وسلم صورة تشبيهية دقيقة لمرحلية الإنسان في الحياة، فيقول:

---

(٢) ديوان الشافعي: ٤٨.

(٣) رواه البخاري (كتاب الرقاق - باب قول النبي صلى الله عليه وسلم كن في الدنيا كأنك غريب، أوعابر سبيل).

(٤) جامع العلوم والحكم: ٣١٠.

(٥) سورة غافر: ٣٩.

«ما لي وما للدنيا؟ ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة، ثم راح وتركها»(٦)

نسير على الآجال في كل لحظة   وأيامنا تطوى وهن مراحل
ترحل من الدنيا بزاد من التقى   فعمرك أيام - تعد - قلائل(٧)

وأنشد بعض السلف:

إنا لنفرح بالأيام نقطعها   وكل يوم مضى يدني من الأجل
فاعمل لنفسك قبل الموت مجتهداً   فإنما الربح والخسران في العمل

وكان عطاء السليمي يقول في دعائه:

(اللهم ارحم في الدنيا غربتي، وارحم في القبر وحشتي، وارحم موقفي غداً بين يديك)(٨)

وختاماً أرجو من قارئي الكريم أن لا ينساني في ظهر الغيب من دعاء صافٍ صالح.

والله من وراء القصد وهو حسبي ونعم الوكيل.

---

(٦) صحيح سنن الترمذي (٢٣٧٧)، وصحيح سنن ابن ماجه (٣٣٣٣).

(٧) البيت الثاني لابن المعتز (وهو من الطويل). انظر ديوانه: ٣٨٩.

(٨) انظر هذه النصوص في: جامع العلوم والحكم: ٣١١-٣١٦.

تمهيد
في
المؤلف والرسالة

حياته:

هو صدر الدين، أبو الفضل، وأبو المودة، المولى، محمد خليل بن السيد علي بن السيد محمد بن السيد محمد مراد بن علي المرادي الحسيني الحنفي، البخاري الأصل، الدمشقي المولد.

ولد عام ١١٧٣هـ، ونشأ في كنف والده، وقرأ القرآن على الشيخ سليمان الدبكري المصري، وأخذ العلم عن فقهاء عصره، وطالع في العلوم والأدبيات المتنوعة.

وممن أخذ عنهم: الشيخ خليل الكاملي، والسيد كمال الدين البكري، والشيخ مصطفى العلواني.

ولما عزل ابن عمه السيد عبد الله بن السيد طاهر المرادي عن إفتاء دمشق وجه إليه هذا المنصب في ٧ شعبان ١١٩٢هـ، وكان إذ ذاك في الأستانة (اسطنبول - إسلامبول)، فرحل عنها إلى دمشق حيث قام بمهام الفتوى، وولي فتيا الحنفية. وولي نقابة الأشراف سنة ١٢٠٠هـ.

وبقي في دمشق إلى سنة ١٢٠٥هـ، ثم انتقل إلى حلب الشهباء، وفيها كانت وفاته - رحمه الله - في أواخر صفر الخير عام ١٢٠٦هـ، وهو في شرخ شبابه، حيث كان عمره ثلاثاً وثلاثين سنة(٩).

يتبين لنا من خلال هذا العرض السريع لحياته، انه تغرب مرتين: مرة في إسلامبول، ومرة في حلب، فكانت رسالته هذه عن السفر والاغتراب.

---

(٩) انظر ترجمة المؤلف في:
المحتار من تاريخ الجبرتي ٢/٢٣١ و ٢٣٢، وهدية العارفين ٢/٣٤٩، وروض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ٨٧-٩٤، وأعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع ٢٢٩ و ٢٣٠، وحلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر ٣/١٣٩٢-١٤٠٥، وتاريخ اداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/٢١٩، ومعجم المؤلفين ٩/٢٩٠، والأعلام للزركلي ٦/١١٨.

مؤلفاته:

١- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (مطبوع)، ويعد أهم مؤلفاته وأشهرها، اقتصر فيه على المفيد، ونبذ كل ما هو ممل.

وكتاب سلك الدرر لا يستغنى عنه باحث في معرفة سير المشاهير من أهل القرن الثاني عشر.

ويظهر أن طريقته في (صيد الشوارد، وقيد الأوابد، واستعلام الأخبار، وجمع الآثار، وتراجم العصريين على طريقة المؤرخين) هي التي كانت السبب الأعظم الذي دعا عبد الرحمن الجبرتي لجمع تاريخه المشهور، كما سيأتي في (أقوال العلماء فيه).

٢- عرف البشام(١٠) فيمن ولي فتوى دمشق الشام، وهو تراجم للمفتين في دمشق، والمؤلف واحد منهم.

ابتدأه بترجمة شمس الدين محمد بن رمضان الدمشقي، أول مفت بدمشق على عهد السلطان العثماني سليم الأول، وختمه بشيء من ترجمة نفسه، وصدره بمقدمة ذكر فيها تاريخ الإفتاء بدمشق، وتنظيم السلطان سليم لها، وآداب المفتي، وغير ذلك من الفوائد.

٣- رسالة ترجم بها بعض علماء حلب، نقل عنها الأستاذ البيطار في تاريخه.

٤- إتحاف الأخلاف بأوصاف الأسلاف.

٥- مطمح الواجد في ترجمة الوالد (ترجمة أبيه السيد علي المتوفَّى سنة ١١٨٤هـ).

٦- تحفة الدهر في تراجم معاصريه من أهل المدينة.

٧- المعجم المختص (تراجم شيوخه، ومن أخذ عنه أو ساجله، أو جالسه من رفيق أو صاحب).

٨- رسالة توشيح الأسفار في مديح الأسفار (التي بين أيدينا)(١١).

شعره:

للمؤلف - رحمه الله - شعر لطيف في الابتهال والحكمة والوصف.

فمن شعره مخمساً:

---

(١٠) البشام: شجر طيب الريح والطعم يستاك به (لسان العرب: بشم)

(١١) انظر مصادر الترجمة.

أيا غوث الورى والكائنات ... ويا ذا الفضل عند النائبات

أروم العفو منك لدى الممات

أتيتك بالذنوب الموبقات ... وما أسلفته من سيئاتي

لقد عم العوالم منك فضل ... ومنك لنا رضى أبداً وعدل

وعبدك ساء منه اليوم فعل

فإن تعف فأنت لذاك أهل ... وإلا من سواك له التفاتي

وقال:

يا رب إن ذنوبي ... كثيرة ليس تحصر

وفيك كل يقيني ... بأن عفوك أكثر

وقال مرتجلاً:

ما بناه الدهر يتلفه ... حادث الأيام والنوب

فاترك الدنيا وزخرفها ... واستقم فيها بلا تعب

وارض بالرزق القليل وكن ... رافضاً للمال والنشب

وقال واصفاً:

وكأنما الليل البهيم وزهره ... زنجية قد كللت بجواهر

والبدر وسط الغيم يخفى تارة ... ويلوح مثل مروع من ناظر(١٢).

أقوال العلماء فيه:

أ- قال فيه عبد الرحمن بن حسن الجبرتي – رحمه الله – في تاريخه:

(السيد السند الإمام الفهامة المعتمد، فريد عصره، ووحيد شامه ومصره، الوارد من زلال المعارف على معينها. . لم نره، ولكن سمعنا خبره، ووردت علينا منه مكاتبات، ووشى طروسه المحبرات، وتناقل إلينا أوصافه الجميلة ومكارم أخلاقه الجليلة، كان شامة الشام، وغرة الليالي والأيام، أورق عوده بالشام وأثمر، ونشأ بها في حجر والده، والدهر أبيض

(١٢) انظر مصادر الترجمة

أزهر.... وكان رحمه الله مغرماً بصيد الشوارد وقيد الأوابد واستعلام الأخبار وجمع الآثار وتراجم العصريين على طريق المؤرخين... وكان هو السبب الأعظم الداعي لجمع هذا التاريخ على هذا النسق... ولم يخلف بعده في الفضائل والمكارم مثله....)(١٣)

ب- وقال الشيخ محمد جميل الشطي مفتي الحنابلة بدمشق:

(...وبالجملة فقد كان المترجم في دمشق صدرها الوحيد، ورئيسها الفريد، وبيته كعبة القاصدين، وحرم اللاجئين، ثغور العلم بوجوده بواسم، وأيامه أعياد ومواسم، لبس من العز برودا، ومن الكرم عقداً فريدا)(١٤).

ج- وقال السيد كمال الدين الغزي مفتي الشافعية:

الحمد لله أعطى القوس باريها	**وحل في الدار حاميها وبانيها**
وألسن الحمد فاهت في محافلنا	**تثني على الله شكراً في تهانيها**
وعاد عيد المنى والعيش في رغد	**وفي ربوع العلا قد حل مفتيها(١٥)**

عصره:

سبق أن ذكرنا أن المؤلف - رحمه الله - ولد عام ١١٧٣هـ، وتوفي عام ١٢٠٦هـ، فهو قد عاصر الخلافة العثمانية، عاصر من خلفائها ثلاثة:

١- السلطان مصطفى خان الثالث (١١٣٩هـ - ١١٨١هـ)

كانت مدة سلطنته: ١٦ سنة.

اهتم بالتجارة والصناعة، وجدد بعض المعامل الصناعية، وأرسل المعونات إلى الشام لوقوع زلزال فيها عام ١١٧٣هـ، لتعمير ما هدم، وأسس مشافي للحجر على الواردات الخارجية لانتشار الأوبئة، وأنشأ مكتبة عمومية على حسابه الخاص، وفكر بوصل نهر دجلة ببوغاز الأستانة بخليج عظيم لتسهيل المواصلات البحرية.

٢- السلطان عبد الحميد خان الأول (١١٣٨هـ - ١٢٠٤هـ).

مدة سلطنته: ١٦ سنة.

دخل مع روسيا في حرب خرج منها منتصراً، اهتم بالإصلاحات الداخلية، وقطع دابر

(١٣) المختار من تاريخ الجبرتي ٢/٢٣٢.
(١٤) روض البشر: ٩٣، ٩٤.
(١٥) المصدر السابق: ٨٩

الفساد، وفي سنة ١٢٠٣هـ اغتم السلطان من عصيان الأوجاتيين للدولة، فمرض، ثم مات.

٢- السلطان سليم خان الثالث (١١٧٥هـ - ١٢٢٣هـ).

مدة سلطنته: ١٩ سنة وأشهر.

كان غيوراً على المملكة، فطناً نبيهاً متيقظاً، فاستبشر الناس بتوليته، وفي زمنه استولى نابليون على مصر، وكانت الأحوال السياسية في الدولة مضطربة.

عاش مؤلفنا – رحمه الله – هذه الحقبة الزمنية بحلوها ومرها، ولم يمنعه ذلك من الاشتغال بالعلم تعلماً وتعليماً(١٦).

منهج الرسالة:

* استهل المؤلف – رحمه الله – رسالته هذه بآيات من القرآن الكريم تحث المسلم على السير في الأرض والمشي في مناكبها.

* ثم أردف بجملة من الأحاديث النبوية.

* ثم عين يوم السفر من بين أيام الأسبوع.

* وبعدها أكد على أهمية السفر جماعة، وكراهية السفر انفراداً.

* ثم ذكر طائفة من الأقوال والحكم في أهمية السفر.

* وبعدها عرج – مفصلاً – على فوائد السفر، فذكر منها سبعاً.

* ثم أعقبها بخمس أخرى، تضمنت حكماً وأقوالا منتقاة.

* ثم وشحها بخاتمة تمثل الكم الأكبر من الرسالة، وهي باقات من الشعر العربي القديم والحديث، الذي يبرز محاسن الرحلة والسفر، وهذه الباقات تضمنت من أساليب البلاغة وفنونها، ما يجعلها تتربع على القمة من الأساليب الرفيعة.

وصف المخطوطة:

تقع المخطوطة في ١٢ ورقة، في كل صفحة منها ١٩ سطراً.

وهي ضمن مجموع يحمل رقم ٦/٤٧٥٦، يعود إلى مكتبة تشستربيتي/دبلن/إيرلندا، ولها نسخة مصورة في مركز جمعة الماجد الثقافي بدبي (برقم ٣٨٠٨)، والذي تكرم – مشكوراً – بمنحي مصورة منها.

(١٦) انظر تاريخ الدولة العلية العثمانية للأستاذ محمد فريد بك المحامي ص ١٥٢ ١٩٤، والتحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية لإبراهيم بك حليم ص: ١٧٧ – ٢٠٣.

(وإني لأسجل شكري وتقديري لكل العاملين في المركز لما يبذلونه من جهد متميز في توفير مناخ علمي فريد للباحث).

وهذه النسخة قد أثبت في خاتمتها أنها مقابلة على أصلها، وهي الوحيدة التي استطعت العثور عليها، وهي في جملتها جميلة الخط، واضحته.

وتثبت في مقدمتها نصاً في اسمها الكامل واسم مؤلفها، قال المؤلف:

(..وبعد فيقول العبد الفقير، إلى مولاه القدير، أبو الفضل صدر الدين محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني المرادي الدمشقي الحنفي، ....هذا تعليق سميته توشيح الأسفار في مديح الأسفار...)

وهذا شاهد على صحة نسبتها إليه.

منهج التحقيق:

أ- التأكد من سلامة الرسالة بتحقيق نصها، على الصورة التي أرادها مؤلفها - رحمه الله .

ب- تخريج آياتها، وأحاديثها، وأشعارها، وحكمها، وترجمة أعلامها، وشرح غوامض مفرداتها وجملها، بما توفرت عليه من مصادر ومراجع.

ج- وضعت وسط السطر بين معقوفتين عناوين للفقرات.

د- عملت فهارس كاشفة للآيات والأحاديث والشعر والمصادر والمراجع.

مآخذ على الرسالة:

١ طغى على الرسالة أسلوب السجع، والسجع في البلاغة من المحسنات اللفظية للبديع، إلا أنه لا يكون جميلاً إلا إذا كان عفوياً غير متكلف، ويظهر أن البيئة العلمية للمؤلف رحمه الله - كانت تجنح إلى هذا الأسلوب وتألفه، ولو كان فيه نوع تكلف، فكانت تحرص على تحقيق السجع في الفواصل، ولو كان - أحياناً - على حساب وضوح المعنى.

انظر مثلاً. الفائدة رقم (١ و ٢) ص. (٣/أ و٣/ب و٤/أ) من (فوائد السفر).

وإذا طالعت كتابه القيم (سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر) رأيته مطبوعاً بطابع السجع الذي يجعلك - في الجملة - متمتعاً بالأساليب المهندسة الرنانة، لكنك كثيراً ما تعثر بسجع ينوء بالألفاظ الكثيرة التي تحمل معنى متواضعاً.

وعموماً فصاحبنا العلامة بحر من العلم عميق الغور، والماء إذا بلغ قلتين لا يحمل خبثاً

٢ - استشهاده بأحاديث ضعيفة وموضوعة صدر بها رسالته، وكان بإمكانه – رحمه الله – الاستغناء بما استشهد به من الآيات القرآنية الصريحة في حض المسلم على الرحلة والضرب في الأرض.

ونعذر صاحبنا أنه مؤرخ وفقيه، وليس محدثاً.

أهمية الرسالة:

١- الأهمية التربوية:

تطوف الرسالة بقارئها بين قطوف من القرآن والسنة والحكمة والشعر، تغرس فيه الهمة العالية على الرحلة والسفر لطلب المعالي، وتحبب إليه الغربة لما يجنيه صاحبها من فوائد إيمانية وعلمية ومادية.

أ- يقرأ – مثلاً – قوله تباركت أسماؤه:

«قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق...».

وقوله جل شأنه:

«هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور».

فيدرك شرعية السير في الأرض، والمشي في مناكبها.

ب- ثم يعلم أهمية السفر الجماعي، وخطورة السفر منفرداً، فيعرف أثر الجماعة في الحفاظ على دين المسافر ودنياه في قول الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب».

وضرورة الإمارة في السفر لقيادة السفينة وحسم الخلاف، قال صلى الله عليه وسلم «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم».

ويتعلم ضرورة التبكير في يوم السفر، فقد بورك للأمة في بكورها(١٧).

ج- ويفطن القارىء إلى أن السفر يسفر عن أخلاق الرجال، فالسفر ميزان الأخلاق(١٨).

د- وعندما يدلف إلى ميدان الحكم والشعر، يدرك أن (الحركة ولود، والسكون عاقر).

وقال بعضهم:

(١٧) انظر (شواهد من القرآن الكريم) و (السفر جماعة).
(١٨) انظر ص: (٢/ب).

إذا كنت ذا فضل ودهرك ناضر	من العيش رغد فاغترب وتطلب
فإن رسول الله لم يستقم له	بمكة أمر واستقام بيثرب

ومن كلام الحكمة: (إن الله تعالى لم يجمع منافع الدنيا في أرض، بل فرقها، وأحوج بعضها إلى بعض).

و(المسافر يجمع العجائب، ويكسب التجارب، ويجلب المكاسب).

و(الأسفار مما تزيد علماً بقدرة الله تعالى وحكمته، وتدعو إلى شكر نعمته).

وما أجمل الأدب الذي يقول (بالنقل ترتقي ذوات الأصداف إلى الأعناق، ويعلو تراب الأحجار إلى نور الأحداق، والسيف لا يقطع في القراب، والليث لا يحوز الفريسة في الغاب، ولولا مفارقة السهم القوس ما أصاب، وإن في الانتقال تنويها لخامل الأقدار، ولولاه لم يكس البدر حلة الإبدار).

ثم يقف القارىء على أبرز فوائد السفر:

من العلم، والصحة، وتفرج الهم، وصحبة الأخيار، واكتساب المعيشة، والثواب، واستجابة الدعاء.

ورحم الله الشاعر إذ قال:

لا يمنعنك خفض العيش تطلبه	نزوع نفس إلى أهل وأوطان
تلقى بكل بلاد إن حللت بها	أهلاً بأهل وأوطاناً بأوطان

وقال الفرزدق:

وفي الأرض عن دار القلا متحول	وكل بلادٍ أوطنت كبلادي

وقال أحدهم:

تنقل فلذات الهوى في التنقل	ورد كل صفو لا تقف عند منهل
ففي الأرض أحباب وفيها منازل	فلا تبك من ذكرى حبيب ومنزل

وقال الآخر:

إذا المرء قد لاقى هواناً بأرضه ... وأصبح منها راحلاً، للبيب

ولو لم يكن في الاغتراب فضيلة ... لما قيل للشيء النفيس غريب

وما أجمل قول الحافظ الرسعني:

ليس الرحيل إلى كسب العلا سفراً ... بل المقام على ذل هو السفر

وهكذا فإن هذه الدرر التي لا تحتاج إلى تفسير أوتعليق، لتجسد الأهمية التربوية لهذه الرسالة الصغيرة الكم، الكبيرة الكيف والجدوى.

٢- الأهمية الأدبية:

وتتجلى فيما يأتي:

أ- جمع أطراف الموضوع الواحد، وشواهده من الكتاب والسنة والحكمة والشعر، على ترتيب مشوق، وتعليل مقنع، واستخلاص للفوائد من خلال تلك الشواهد، والتعليق عليها بما يفي بالغرض على أكمل وجه.

ب- حفلت الرسالة بباقات من الشواهد الأدبية التي أضيئت بالتشبيهات والاستعارات والكنايات والأمثال(١٩)، مما يجعل من الرسالة لوحة تشكيلية باهرة تأخذ بالألباب، وتنمي الذوق الأدبي الرفيع.

تعال معي إلى قول أبي تمام:

وطول مقام المرء في الحي مخلق ... لديباجتيه فاغترب تتجدد

فإني رأيت الشمس زيدت محبة ... إلى الناس إذ ليست عليهم بسرمد

وقول ابن قلاقس:

سافر إذا حاولت قدرا ... سار الهلال فصار بدرا

والماء يكسب ما جرى ... طيباً ويخبث ما استقرا

(١٩) ومن اللفتات البلاغية: ما صدر به رسالته من براعة الاستهلال، حيث استهلها بقوله: (الحمد لله الذي قدر الاغتراب على الأنام.....).

وقوله أيضاً:

إن مـقـام المرء في بـيـتـه	مـثـل مـقـام الميت في لحده
فـواصـل الـرحـلـة نـحـو الـغـنـى	فـالسـيـف لا يـقـطـع في غـمـده

وقول بعضهم:

شـرق وغـرب تجد مـن غـادر بـدلا	فالأرض من تربة والناس من رجل

ويوضح الشيخ المناشيري ذل المكث وعز الرحلة، فيقول في صورة تشبيه ضمني جميل

كثرة المكث في الأمـاكـن ذل	فـاغـتـنـم بـعـدهـا ولا تـتـأنس
أول الماء في الـغـديـر زلال	فـإذا طـال مـكـثـه يـتـدنس

ويقول آخر:

ولو لم يكن في الاغتراب فضيلة	لما قـيـل لـلـشـيء الـنـفـيس غريب

وقال ايضا:

والمرء ليس ببالغ في أرضه	كـالـصـقـر لـيس بصـائـد في وكـره

وما أخصب خيال الإمام الشافعي التشبيهي إذ يقول:

والتبر كالترب ملقى في مواطنه	والعود في أرضه نوع من الحطب
فـإن تـغـرب هـذا عـز مـطـلـبـه	وإن تـغـرب هـذا صـار كـالـذهـب

ومن الاستعارات المكنية قول بعضهم:

(ليس بينك وبين بلد نسب، فخير البلاد ما حملك).

ومن تعابير الكناية عن السفر والإقامة قولهم في الحكمة (الحركة ولود، والسكون عاقر)

ومن روائع الأمثال:

(من أجدب انتجع)، (ومن طلب الحسناء لم يغله المهر).

ومن هنا نجد أن الرسالة ما يكاد قارئها ينتهي من تعبير أدبي أخاذ، حتى تسلمه إلى اخر

رحم الله أديبنا العلامة المؤلف، وأمطر ضريحه شآبيب رحمته.

(نص رسالة)

توشيح الأسفار في مديح الأسفار

تأليف

العلامة صدر الدين أبي الفضل محمد خليل

ابن علي بن محمد المرادي

(١٢٠٦هـ) (مفتي الشام)

الورقة الاولى من المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قدر الاغتراب على الانام وسهل لهم ما صعب في حالتي الترحال والمقام والصلاة والسلام على شفيع الامة يوم المحشر والزحام خاتم الانبياء الكرام واله وصحبه العظام وبعد فيقول العبد الفقير الى عفو مولاه القدير ابو الفضل صدر الدين محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني المرادي الدمشقي الحنفي كان الله له ولاحبابه وفتح له ولهم من كرمه فسيح بابه هذا تعليق سميته توشيح الاسفار في مديح الاسفار اقتصرت فيه على ما يذكر وتركت منه ما ينكر مبتدئا بذكر الايات الباهرة من كتاب الله العظيم مستمدا من فيض فضله العميم الجسيم قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور وقال جل وعلا قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدا الخلق ثم الله ينشئ النشاة الاخرة ان الله على كل شيء قدير وقال عز شانه اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وقال تبارك وتعالى

قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين وقال تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وقال الله سبحانه وعز سلطانه ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا : وجاء عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم انه قال سافروا تصحوا رواه ابن ماجة وابن السني وابو نعيم عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وقال عليه السلام سافروا تصحوا وتغنموا رواه البيهقي في السنن عن ابن عباس والشيرازي في الالقاب والطبراني في الاوسط وابو نعيم والقضاعي عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال صلى الله عليه وسلم سافروا تصحوا وترزقوا رواه عبد الرزاق في الجامع عن محمد بن عبد الرحمن مرسلا وقال عليه الصلاة والسلام سافروا تصحوا واغزوا تستغنوا رواه احمد في مسنده عن ابي هريرة رضي الله عنه وقال صلى الله عليه وسلم سافروا مع ذوي الجدود والميسرة رواه الديلمي في مسند الفردوس عن معاذ بن جبل رضي الله عنه [illegible]

الورقة الأخيرة من المخطوط

وقال أيضاً

زاد التغرب والتواضع ذا العلا ... عزاً ولو كانا لغير الصالح
ما السحاب العذب أضحى لؤلؤاً ... بالاغتاط الى الاجاج المالح

وقال الاديب الرشيد سعيد بن محمد السمان الدمشقي

لا تعجبوا ان تركت الدار مغترباً ... وقد نبذت وراي الاهل والسكنا
اما ترى وردها تيك الرياض غدا ... يبدو شذاه اذا ما فارق الغصنا

وقال شيخ شيوخنا العلامة ابن الطيب المار ذكره ومن خطه نقلت

سافر الى نيل المعزة ان في السفر الظفر
وانهض لنيل المجد فيمن للمعالي قد نفر
واعلم بان المكث في الاوطان يدعو للضجر
ويورث الاخلاط والاجسام انواع الضرر

او ما رايت الماء لو ... لبث المكث يعروه الكدر
والبدر لو لزم الاقا ... مة في محل ما بدر
والدر لو ابقوه في ... قعر البحار لما افتخر
والتبر ترب في المعا ... دن وهو اقحى مدخر
والعود معدود لدى ... الغابات من جنس الشجر
والباتر المشهور لو ... لم يخرجوه لما بتر
هذا وكم مثل سرى ... في الناس من هذا العبر
ابدى البدائع منه من ... نظم القريض ومن نثر

عن وجهها في غالب ... الأسفار اسفر من سفر
فادأب على الترحال في ... لأحوال اجمعها تسر
واعلم بان البعد عن ... وطن به تم الوطر
واغرب بشرق واشرقن ... في الغرب ان تك ذا نظر
واجعل جميع الناس اذ ... رك والثرى طرا وذر
لا تختر بدوا ولا ... حضرا وكن مع ما حضر
فالبدو عز والعطا ... فة والظرافة في الحضر
فاذا بدوت فكل عز ... باذخ فيك استقر
واذا حضرت فكل ظرف ... ظرفه لك مستقر
لا تبغ الفا لا ولا ... دارا ولا رسما دثر
فالناس الفك كلهم ... والارض اجمعها مقر
فمتى وجدت العز والعيش الهني اقم شهر
واذا رايت الضد والحسد الخفي فدع وذر
واجعل بضاعتك التقى ... مع من اسر ومن جهر
فاذا اتيت الله فزت ... بكل خير مدخر

وقد اطنب الشعراء والادباء في ذلك فلا حاجة لتسطير ما هنالك
وانا اكتفيت بقطرة من بحر ونغبة من نهر وفيما اوردنا
كفاية للطالب وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قدر الاغتراب على الأنام، وسهل لهم ما صعب في حالتي الترحال والمقام، والصلاة والسلام على شفيع الأمة يوم المحشر والزحام، خاتم الأنبياء الكرام، واله وصحبه العظام.

وبعد:

فيقول العبد الفقير، إلى عفو مولاه القدير، أبو الفضل صدر الدين محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني المرادي الدمشقي الحنفي(٢٠)، كان الله له ولأحبابه، وفتح له ولهم من كرمه فسيح بابه:

هذا تعليق سميته توشيح الأسفار في مديح الأسفار(٢١)، اقتصرت فيه على ما يذكر، وتركت منه ما ينكر، مبتدئاً بذكر الايات الباهرة من كتاب الله العظيم، مستمداً من فيض فضله العميم الجسيم.

(شواهد من القرآن الكريم)(٢٢)

١- قال الله تعالى﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾(٢٣).

٢- وقال جل وعلا ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير﴾(٢٤).

٣- وقال عز شأنه ﴿ أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾ (٢٥).

---

(٢٠) انظر ترجمته في الدراسة.

(٢١) الأسفار (الأولى) الكتب الكبار، ولحدها سفر، والثانية حمع سفر، وهو قطع المسافة انظر لسان العرب سفر.

(٢٢) ما بين المعقوفتين زدتها عناوين للفقرات.

(٢٣) ١٥/ الملك.

(٢٤) ٢٠/ العنكبوت.

(٢٥) ٩/ الروم، و٤٤/ فاطر.

٤- وقال تبارك وتعالى (١/أ) ﴿ قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (٢٦).

٥- وقال تعالى ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾(٢٧).

٦- وقال الله سبحانه وعز سلطانه ﴿ولقد كرمنا بني أدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾(٢٨)

(شواهد من الحديث الشريف)

١- وفي الخبر عن سيد البشر ﷺ أنه قال «سافروا تصحوا» رواه ابن ماجه وابن السني وأبو نعيم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه(٢٩).

٢- وقال عليه السلام «سافروا تصحوا وتغنموا» رواه البيهقي في السنن عن ابن عباس، والشيرازي في الألقاب، والطبراني في الأوسط، وأبو نعيم والقضاعي عن ابن عمر رضي الله عنهما(٣٠).

٣- وقال ﷺ «سافروا تصحوا وترزقوا» رواه عبد الرزاق في الجامع عن محمد بن عبد الرحمن مرسلا(٣١).

٤- وقال عليه الصلاة والسلام «سافروا تصحوا واغزوا تستغنوا» رواه أحمد في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه(٣٢).

٥- وقال ﷺ «سافروا مع ذوي الجدود والميسرة» رواه الديلمي في مسند الفردوس عن معاذ بن جبل رضي الله عنه(٣٣).

---

(٢٦) ١١/ الأنعام./

(٢٧) ١٣٧/ آل عمران.

(٢٨) ٧٠/ الإسراء.

(٢٩) رواه ابن السني، وأبو نعيم في كتاب الطب النبوي، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انظر ضعيف الجامع الصغير: (٣٢٠٩)، ولم أجده في سنن ابن ماجه.

(٣٠) انظر مسند الشهاب للقضاعي ٣٦٤/١، وضعيف الجامع الصغير: (٣٢١٢).

(٣١) ضعيف الجامع الصغير (٣٢١١).

(٣٢) إسناده ضعيف، انظر مسند الإمام أحمد الذي أشرف على تحقيقه الشيخ شعيب الأرنؤوط ٥٠٧/١٤.

(٣٣) انظر الكتاب فردوس الأخبار للديلمي ٤٣٤/٢، والحديث موضوع، انظر ضعيف الجامع الصغير (٣٢١٣)،

٦- وعن أبي هريرة رضي (١/ب) الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «لو يعلم الناس برحمة المسافر لأصبح الناس على ظهر سفر، إن الله بالمسافر رحيم»(٣٤).

(يوم السفر)

والسفر في يوم الخميس سنة؛ لأن النبي عليه السلام كان لا يخرج في سفر إلا يوم الخميس، كما قاله كعب بن مالك رضي الله عنه(٣٥).

وورد في يوم الاثنين أيضاً لما روى أنس بن مالك رضي الله عنه قال:

سئل رسول الله ﷺ عن يوم الاثنين قال «يوم سفر وتجارة»، قيل فكيف ذلك يا رسول الله؟ قال:

«لأن فيه سافر شعيب النبي عليه السلام فربح في تجارته»(٣٦).

ومنه قول الشاعر:

وفي الاثنين إن سافرت فيه ستظفر بالنجاح وبالثراء(٣٧)

(السفر جماعة)

وكان ﷺ يكره أن يسافر الرجل مع غير رفقة.

وقال «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب»(٣٨).

والجدود: جمع جد، وهو الحظ والغنى (اللسان: جدد).

(٣٤) رواه الديلمي في الفردوس (٣/٣٩٤ و ٣٩٩) بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً. بألفاظ مختلفة قليلاً، وضعفه السخاوي في المقاصد (ص. ٣٤٥، ٣٤٦)، وانظر كشف الخفاء ٢/٢٠٦.

(٣٥) في صحيح البخاري (كتاب الجهاد والسير)، رقم ٢٩٤٩ أن كعب بن مالك رضي الله عنه كان يقول لقلما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج إذا خرج في سفر إلا يوم الخميس.

(٣٦) انظر وبيع الأبرار ونصوص الأخبار للزمخشري ١/٧٢.

قال الحافظ السخاوي في: المقاصد الحسنة (ص:٤٨٠):

ويروى في أيام الأسبوع من المرفوع «يوم السبت يوم مكر وخديعة، ويوم الأحد يوم فيه عرس وبناء، والاثنين يوم سفر وطلب رزق، والثلاثاء يوم حديد وبأس، والأربعاء يوم لا أخذ ولا عطاء، والخميس يوم طلب الحوائج، والجمعة يوم خطبة النكاح» أخرجه أبو يعلى من حديث ابن عباس، وهو ضعيف.

(٣٧) ديوان الإمام علي كرم الله وجهه ص: ٣، من قصيدة مطلعها:

وما طلب المعيشة بالتمني ولكن ألق دلوك في الدلاء

(٣٨) صحيح سنن الترمذي ٢/١٣٥، وصحيح سنن أبي داود (٢٦٠٧)، (حسن).

وقال «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»(٣٩).

(أقوال وحكم)

وقال عليه السلام «من فرّ بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبراً من الأرض استوجب الجنة، وكان رفيق إبراهيم ونبيه محمد»(٤٠).

وروي عن صخر بن وداعة الغامدي(٤١) أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية أو جيشاً بعثهم من أول النهار (٢/أ)(٤٢).

وحكي أن تميم الداري رضي الله عنه(٤٣)، لم يبق أرضاً لم يطأها، ولا وادياً لم يسلكه، حتى رأى الردم، ووصفه لرسول الله ﷺ، وبلغ بلاد الظلمة، وقطع وبار(٤٤).

---

(٣٩) حسن صحيح، انظر صحيح سنن أبي داود (٢٦٠٨).

(٤٠) قال ابن حجر: (أخرجه الثعلبي في تفسير العنكبوت من رواية عباد بن منصور الناجي عن الحسن مرسلا). ولفظه: «استوجبت له الجنة،وكان رفيق أبيه إبراهيم عليه السلام».
انظر الشافي الكاف في تخريج أحاديث الكشاف، لابن حجر (الملحق بتفسير الكشاف) ٤٨/٤
وفي كتاب (تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة) لابن عراق (١٨٧/٢)
«من فر بدينه من أرض إلى أرض مخافة الفتنة على نفسه ودينه كتب عند الله صديقاً، فإذا مات قبضه الله عز وجل شهيداً» رواه الديلمي من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه وذكره الزمخشري في ربيع الأبرار (٣٩٣/٢) عن الحسن رضي الله عنه.

(٤١) هو صخر بن وداعة الغامدي، صحابي، روى له أصحاب السنن، ومما يروى له حديث «اللهم بارك لأمتي في بكورها» (قال أبو عيسى الترمذي حديث صخر الغامدي حديث حسن، ولا نعرف لصخر الغامدي عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث) كان تاجراً، وكان إذا بعث تجارة بعثهم أول النهار، فأثرى وكثر ماله
أسد الغابة ١٥/٣، والإصابة ٤١٨/٣، وانظر صحيح سنن الترمذي (١٢١٢).
في المخطوطة: (ذواعة العامري)، وهو تحريف، والصواب ما أثبته.

(٤٢) رواه الترمذي عن صخر الغامدي، وحسنه، (كتاب البيوع) رقم ١١٣٢، وانظر صحيح سنن أبي داود (٢٦٠٦)، وفيه (وكان صخر رجلا تاجراً، وكان يبعث تجارته من أول النهار، فأثرى وكثر ماله)، وهو في مسند الإمام أحمد، وفي سنن ابن ماجه بسند ضعيف، انظر مسند أحمد بتحقيق الأرنؤوط (١٧١/٢٤)، وضعيف سنن ابن ماجه (٤٣٦).

(٤٣) هو تميم بن أوس بن خارجة الداري، أبو رقية، صحابي، كان رضي الله عنه كثير التهجد، روى له البخاري ومسلم ١٨ حديثاً، توفي بفلسطين عام ٤٠هـ أسد الغابة ٢٥٦/١، ٢٥٧، والإصابة ٣٦٧/١، ٣٦٩، والأعلام ٨٧/٢

(٤٤) ربيع الأبرار ٣٩٧/٢ الردم السد الذي بيننا وبين يأجوج ومأجوج، قال سبحانه حكاية عن ذي القرنين «قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً» (٩٥/ الكهف) (اللسان ردم)
وبار ما بين نجران وحضر موت وما بين بلاد مهرة والشحر، وليس بها أحد، ويقال إن سكانها الجن، لا يدخلها إنسي إلا ضل. قال الفرزدق

ولقد ضللت أباك تطلب دارماً   كضلال ملتمس طريق وبار

انظر معجم البلدان ٤١٠/٥، ٤١١.
وفي لسان العرب (وبر): وبار مثل قطام: أرض كانت لعاد غلبت عليها الجن.

ولما خرج يوسف عليه السلام من الجب، قال لهم قائل:

استوصوا بهذا الغريب خيراً، فقال لهم يوسف:

(من كان مع الله فليس عليه غربة).

وقال علي كرم الله وجهه عند مسيره إلى الشام:

(اللهم أنت الصاحب في السفر، وأنت الخليفة في الأهل، ولا يجمعهما غيرك؛ لأن المستخلف لا يكون مستصحبا، والمستصحب لا يكون مستخلفاً)(٤٥).

قال حكيم. (لا توحشنك الغربة إذا انستك الكفاية، رب غريب كالبدر الطالع، والكوكب اللامع، يهتدي بضيائهما السائر، ويأنس بروؤيتهما الساهر).

وقال حكيم (السفر ميزان الأخلاق: لأنه يفصح عن مقاديرها في الكرم واللؤم)(٤٦).

وقال بعض الأدباء (وبالنقل ترتقي ذوات الأصداف إلى الأعناق، ويعلو تراب الأحجار إلى نور الأحداق، والسيف لا يقطع في القراب، والليث لا يحوز الفريسة في الغاب، ولولا مفارقة السهم القوس ما أصاب، وإن في الانتقال تنويهاً لخامل الأقدار، ولولاه لم يكس البدر حلة الإبدار).

وقيل: (الحركة ولود، والسكون عاقر)(٤٧).

قال المأمون (٢/ب): (لاشيء ألذ من السفر في كفاية وعافية: لأنك تحل كل يوم في محل لم تحل به، وتعاشر قوماً لم تكن تعرفهم).

ومن كلام الحكمة: (إن الله تعالى لم يجمع منافع الدنيا في أرض، بل فرقها، وأحوج بعضها إلى بعض).

وقيل (المسافر يجمع العجائب، ويكسب التجارب، ويجلب المكاسب).

وقيل. (الأسفار مما تزيد علماً بقدرة الله تعالى وحكمته، وتدعو إلى شكر نعمته).

وقيل: (ليس بينك وبين بلد نسب، فخير البلاد ما حملك)(٤٨).

وقال شيخ شيوخنا الإمام العلامة اللغوي أبو عبد الله علاء الدين محمد بن محمد الطيب

---

(٤٥) قوله «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل» جزء من حديث دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم إذا خرج في سفر رواه مسلم (كتاب الحج) رقم ١٣٤٢، انظر قول سيدنا علي رضي الله عنه في ربيع الأبرار ٣٩٣/٢

(٤٦) ربيع الأبرار ٣٩٦/٢.

(٤٧) البصائر والذخائر ٨/٢.

(٤٨) انظر هذه الأقوال في زهر الآداب للقيرواني ٤٠٥/٢، وانظر بهجة المجالس ٢٢٥/١.

الفاسي المالكي نزيل المدينة والمتوفَّى بها(٤٩) في رحلته:

(أخبر العلماء ولا سيما أئمة الحديث في القديم والحديث، على أن الارتحال غنيمة على كل حال، والحركة بركة، والسفر ظفر، بشهادة «فلولا نفر»(٥٠)).

(فوائد السفر)

وقد جمع العلماء في فوائد الأسفار أسفاراً، وأسفروا عن وجوه عوائدها إسفاراً، فلنقتف بعض ذلك الأثر، ولنقتصر على ما هو مؤيد تلك الفوائد بحكمة أو أثر، فنقول وعلى الله المعول:

إن للسفر فوائد أبداها الصدر الأول:

(١) منها إن الإنسان إذا كان في بلده بين قوم لئام، ليس بينه وبينهم التئام، لا يقدرونه قدره، ولا يطلعون في أفقهم شمسه ولا بدره، بل يجزمون نفعه، ويخفضون نصبه ورفعه، ويبنون على الحذف (٣/أ) قواعده، وينجزون بالخلف مواعده، فإنه بالانصراف والرحيل عن ذلك البلد المحيل، يتمكن من عوامل التمكين مكانه، وتؤسس على أسس التحصن أركانه، وتذل الأجلة عزته، وتعز الأذلة بزته، وتعتجر معاطف سيادته بمطارف التعظيم والتبجيل(٥١)، ويطوف بكعبة مجادته حجاج إفادته وعمار وفادته، بإجادة التكريم جيلاً بعد جيل، فلا تتصرف في الأسماء إلا أفعاله أينما كان، ولا ينادى بالرفع إلا علمه المفرد في كل مكان، ولا تنتج إلا مقدمات علومه وفهومه، ولا تتجه إلاّ فضائل منطوقه ومفهومه، فيتعوض نعت الظهور بدل الخمول، ويتأكد عطف الوجوه إلى قبلة بيته المأمول.

ويدل لما أشرنا إليه: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر من مكة إلى المدينة، أعز الله

---

(٤٩) هو محمد بن الطيب محمد بن محمد الفاسي المالكي، نزيل المدينة المنورة، أبو عبد الله، محدث، علامة باللغة والأدب، ولد بفاس عام ١١١٠هـ، وهو شيخ الزبيدي صاحب تاج العروس، له عدة مؤلفات، توفي بالمدينة المنورة – على ساكنها أفضل الصلاة والسلام – عام ١١٧٠هـ.

سلك الدرر ٤/٩١-٩٤، والأعلام ٦/١٧٧، ١٧٨.

(٥٠) « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (١٢٢/التوبة)

(٥١) المعاطف: الأردية، سمي الرداء معطفاً، لوقوعه على عطفي الرجل، وهما ناحيتا عنقه.

والمطارف جمع مطرف: وهو من الثياب ماجعل في طرفيه علمان.

انظر لسان العرب: عطف وطرف.

إمرته، وأبر زمرته، وأكرم دينه، فقد روى أئمة الحديث والسير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من مكة شرفها الله تعالى، وهي أحب البقاع إليه(٥٢)، وهاجر إلى طيبة، فكان من أمره ما ظهر للعيان، وبهر الأعيان وقصر دونه البيان، ثم عاد إليها عليه الصلاة والسلام، وفتحها الله عليه، وهو في عشرة آلاف من الإسلام، بعد ما خرج منها هو وأبو بكر رضي الله عنه منفردين بسلام، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣/ب) «العباد عباد الله، والبلاد بلاد الله، فأينما وجدت الخير فأقم واتق الله»(٥٣).

وقال صلى الله عليه وسلم «لا يحل لمؤمن أن يذل نفسه».

قالوا: يا رسول الله، وكيف يذل نفسه؟

قال: «يتعرض من البلاء لما لا يطيق»(٥٤).

(٢) ومنها: أن الأبدان تعتدل بالسفر، وتظفر فيه بالصحة غاية الظفر، فلا تخشى تخليط أخلاطها، ولا فساد مزاجها، ولا تفتقر مشعشعة كيموسها(٥٥)، وقد صفت في نفوسها لمداواة صرفها بمزاجها، عدل الأجسام اختلاف الأهويه، وفاز كل خلط بما عشقه من ذلك وهويه، فهي تتقلب في نعمى بلا بؤس، وتتسربل من ملاحف الاستمراء بأسنى لبوس، ولاشتماله على هذا الحظ الوافر من الصحة حض عليه النبي عليه الصلاة والسلام فقال «سافروا تصحوا» كما رواه عنه مرفوعاً جماعة من شيوخ الإسلام(٥٦).

(٣) ومنها: أنه يحصل له من المعارف والعلوم في غربته ما يعجز عن تحصيل عشره بين عشيرته في تربته، ولذلك كان السلف رضي الله عنهم يشترطون في العلم الرحلة إلى حصن التحصيل الحصين(٥٧)، ويتمسكون في ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «اطلبوا

---

(٥٢) في صحيح الجامع الصغير (١١٩٢/٢) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «والله إنك لخير أرض الله، وأحب أرض الله إلي، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت».

(٥٣) في مسند أحمد (مسند العشرة المبشرين بالجنة) رقم ١٣٤٦، عن الزبير بن العوام رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «البلاد بلاد الله والعباد عباد الله فحيثما أصبت خيراً فأقم».

(٥٤) صحيح، رواه الترمذي عن حذيفة (انظر صحيح سنن الترمذي ٢٢٥٤)، ورواه ابن ماجه عن حذيفة أيضاً بسند حسن (انظر صحيح سنن ابن ماجه ٣٢٥٩)، وفيهما «لا ينبغي للمؤمن «بدل» لا يحل لمؤمن»، ورواه أحمد (باقي مسند الأنصار) رقم: ٢٢٣٤٧.

(٥٥) الكيموس في عبارة الأطباء:

هو الطعام إذا انهضم في المعدة، قبل أن ينصرف عنها، ويصير دماً (اللسان: كمس).

(٥٦) انظر (شواهد من الحديث الشريف).

(٥٧) قال يحيى بن معين: (أربعة لا تؤنس منهم رشداً:

حارس الدرب، ومنادي القاضي، وابن المحدث، ورجل يكتب في بلده ولا يرحل في طلب الحديث).

علوم الحديث لابن الصلاح تحقيق: د. نور الدين عتر ص: ٢٤٦.

العلم ولو في الصين»(٥٨).

(٤) ومنها: أنه إذا قضي له في سفره بالوفاة، وقضى نحبه في غربته وفات، فإنه يحكم له بالشهادة، بما صححه أئمة الحديث (٤/أ) من شهادة النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وحبذا الشهادة، فقد روى ابن ماجه والدارقطني في سننهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما يرفعه «موت الغريب شهادة»، وذكره الدارقطني من حديث ابن عمر وصححه(٥٩).

(٥) ومنها: أنه يقاس له من مولده إلى منقطع أثره في الجنة، فيكون ذلك وقاية له من النار وجنة، فقد روى النسائي وابن ماجه في سننهما عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: مات رجل بالمدينة فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال «يا ليته مات بغير مولده» قالوا ولم ذلك يا رسول الله؟ قال. «إن الرجل إذا مات بغير مولده قيس له من مولده إلى منقطع أثره في الجنة»(٦٠).

(٦) ومنها: أنه يكتب له ما يفوته بسبب السفر من صالح الأعمال، ويفوز من أجورها وإن لم يعملها بغاية الأمال، ففي صحيح البخاري عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا مرض العبد أو سافر كتب له من الأجر ما كان يعمل صحيحاً مقيماً»(٦١).

(٧) ومنها. أن دعوته مستجابة، وكربته دائماً منجابة، فقد روى أئمة الصحيح عن أبي هريرة يرفعه «ثلاث دعوات مستجابات، لاشك فيهن، دعوه المظلوم، ودعوة الوالد، ودعوة

---

(٥٨) حديث «اطلبوا العلم ولو في الصين» موضوع، عن أنس رضي الله عنه. انظر كتاب الموضوعات لابن الجوزي ٢١٥/١، وتنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة ص٢٥٨.

(٥٩) رواه ابن ماجه بسند ضعيف بلفظ (موت غربة شهادة) (انظر ضعيف سنن ابن ماجه ٣١٧) ورواه أبو يعلى في مسنده بإسناد ضعيف أيضاً (مسند أبي يعلى ٢٦٩/٤)، وانظر الترغيب والترهيب للمنذري ٦٦٨/٣، ولم أجده في سنن الدار قطني لا عن ابن عباس ولا عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٦٠) حسن (صحيح سنن ابن ماجه. ١٣١٩) وصحيح سنن النسائي (١٨٣١).

(٦١) انظر صحيح البخاري (كتاب الجهاد والسير باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة)، برقم ٢٩٩٦

المسافر»(٦٢).

وقد جمعت جملة من (٤/ب) فوائد الجولان في الأرض والذهاب، هذه الأبيات المنسوبة عند جماعة من الفقهاء للقاضي عبد الوهاب(٦٣).

تغرب عن الأوطان في طلب العلا ... وسافر ففي الأسفار خمس فوائد

تفرج هم، واكتساب معيشة ... وعلم، وآداب، وصحبه ماجد

فإن قيل في الأسفار هم وغربة ... وقطع الفيافي، وارتكاب الشدائد

فموت الفتى خير له من حياته ... بدار هوان بين واش وحاسد

ونسبها صاحب. (الدرر الفرائد المنظمة) للشافعي رضي الله عنه(٦٤)، وأيد كل فائدة بما رآها تماثله من الأحاديث والحكم، أو قريبة منه، ونحن نشير لذلك غير مقتصرين على ما هنالك:

أما الفائدة الأولى وهي انفراج الهموم، وانكشاف الغموم، فلا يخفى أن الله تعالى أجرى العادة في العباد، ما بين حاضر وباد، بأن الملازم لنوع واحد من الأطعمة أو الأشربة أو

---

(٦٢) حسن (صحيح سنن أبي داود ١٥٣٦)، و(صحيح سنن الترمذي ١٩٠٥)، و(صحيح سنن ابن ماجه ٣١٢٩)، و(مسند أحمد بسند حسن لغيره ١٢/٤٨٠)، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٦٣) هو عبد الوهاب بن علي بن نصر التعلبي البغدادي، أبو محمد، قاض، أحد أئمة المالكية. له نظم ومعرفة بالأدب، ولد ببغداد عام ٣٦٢هـ، ورحل إلى الشام فمر بمعرة النعمان واجتمع بأبي العلاء، وتوجه إلى مصر، فعلت شهرته بها، وتوفي فيها سنة ٤٢٢هـ. له كتاب التلقين (في فقه المالكية. يحفظه الطلبة)، وشرح المدونة، واختصار عيون المجالس، وسواها، وهو صاحب البيتين المشهورين.

بغداد دار لأهل المال طيبة ... وللمفاليس دار الضنك والضيق

ظللت حيران أمشي في أزقتها ... كأنني مصحف في بيت زنديق

والقائل.

سلام على بغداد في كل موقف ... وحق لها مني السلام المضاعف

فوالله ما فارقتها عن ملالة ... وإني بشطي جانبيها لعارف

ولكنها ضاقت علي بأسرها ... ولم تكن الأرزاق فيها تساعف

فكانت كخل كنت أهوى دنوه ... وأخلاقه تنأى به وتخالف

البداية والنهاية ١٢/٤٥، ٤٦، والأعلام ٤/١٨٤.

(٦٤) الدرر الفرائد المنظمة للجزيري ١/١٥٤ وانظر البيتين الأولين في ديوان الشافعي ص ٥٢، وانظر الأبيات في ديوان الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ص: ٢١.

الأمكنة، لا يزال يسأم من اللزوم، ويضجر منه ما أمكنه، ولاسيما إن همه هم، أو غمه غم أهم، فإنه يشتد لشدته الملل، التي جبلت عليه النفوس في سائر الملل، فإذا انفصل عن تلك الحالة، وتشاغل بغيرها، انصرف الهم عنه، وانبعثت روحانيته لما يدوم من نفعها وخيرها،

قال يحيى بن عدي(٦٥):

(إن الطبيعة تمل الشيء الواحد إذا دام عليها، ولذلك اتخذت ألوان الأطعمة، والتزويج بأربع نسوة، ورسم التنزه والتحول (٥/أ) من مكان إلى مكان، والاستكثار من الإخوان، والجمع من الجد والهزل)(٦٦).

وأما الفائدة الثانية وهي. اكتساب المعيشة التي لم تزل النفوس لأعنة الاعتناء إليها ثانية، فلا يخفى أن السفر من الحج أسبابها، وأصح ما يتمسك به من أسبابها.

فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال. «سافروا تصحوا وتغنموا»، وفي حديث أخر «سافروا تصحوا واغزوا تستغنوا»(٦٧)، وفي التوراة. (ابن أدم خلقتك من الحركة فتحرك وأنا معك)، وفي التوراة مكتوب أيضاً: (احدث سفراً احدث لك رزقاً)(٦٨).

وروي أن الله تعالى لما خلق الأرزاق أمر الرياح فشتتها في الأقطار، فمن الناس من جعل رزقه في مكان واحد، ومنهم من جعل رزقه في عشرة مواضع، ومنهم من جعله له في مائة، ومنهم من جعل له في ألف وأكثر، فكل واحد يطلب رزقه حيث كان، حتى يستوفيه طوعاً أو كرهاً.

ومن الكلام النافع: (صعود الأكام وهبوط الغيطان(٦٩)، خير من القعود بين الحيطان)(٧٠).

قال الشاعر:

دع الهوينا وانتصب واكتسب	واكدح، فنفس المرء كداحه
وكن عن الراحة في معزل	فالطبع موجود مع الراحة(٧١)

---

(٦٥) يحيي بن عدي بن حميد بن زكريا، أبو زكريا، فيلسوف، توفي ببغداد سنة ٣٦٤هـ. فهرست ابن النديم ص: ٣٢٢، والأعلام ١٥٦/٨.

(٦٦) انظر الغرر السوافر: ١٨، والدرر الفرائد ١٥٥/١.

(٦٧) انظر الأحاديث في (شواهد من الحديث الشريف).

(٦٨) انظر بهجة المجالس للقرطبي ٢٢٢/١، وانظر الغرر السوافر ١٩، والدرر الفرائد ١٥٥/١.

(٦٩) الأكام: التلال، والغيطان الوديان أو الأراضي المنخفضة.

(٧٠) الغرر السوافر: ١٩، والدرر الفرائد ١٥٥/١.

(٧١) نسبهما الزركشي في العرر السوافر (ص ٢٠) إلى در السراج الوراق، وانظرهما في الدرر الفرائد ١٥٥/١.

وقال رجل لمعروف الكرخي(٧٢): يا أبا محفوظ، أتحرك لطلب الرزق أم أجلس؟

قال: لا بل تحرك فإنه أصلح لك.

فقال: أتقول هذا؟ (٥/ب)

قال: ما أنا قلته، ولكن الله عز وجل أمر به، قال لمريم: ﴿وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً﴾(٧٣)، ولو شاء أن ينزله إليها من غير هز أنزله(٧٤).

وقال النابغة(٧٥):

إذا المرء لم يطلب معاشاً لنفسه شكا الفقر أو لام الصديق فأكثرا

فسر في بلاد الله، والتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا(٧٦)

وقال ابن عبد ربه(٧٧). (هل يجوز في عقل، أو يتميز في وهم، أو يصح في قياس. أن يحصل زرع بغير بذر، أو يجنى ثمر بغير غرس، أو يورى زند بغير قدح، أو ينمو مال بغير طلب)(٧٨).

---

(٧٢) هو معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ، أحد الأعلام الزهاد. كان من موالي الإمام علي الرضى بن موسى الكاظم. ولد في كرخ بغداد، ونشأ وتوفي ببغداد عام ٢٠٠هـ، اشتهر بالصلاح وقصده الناس، حتى كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه. ذكر مرة في مجلس أحمد بن حنبل أمر معروف، فقال بعض من حضر هو قصير العلم، فقال أحمد: أمسك عافاك الله، وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف؟

ولابن الجوزي كتاب في أخباره وآدابه.

تاريخ بغداد ١٣/١٩٩-٢٠٩ وصفة الصفوة ٢/٣١٨-٣٢٤، والأعلام ٧/٢٦٩.

(٧٣) ٢٥/ مريم – عليها السلام.

(٧٤) الغرر السوافر: ٢١، والدرر الفرائد ١/١٥٥.

(٧٥) هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني، أبو أمامة، شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ، فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، لا تكلف في شعره ولا حشو، مات سنة ١٨ قبل الهجرة.

خزانة الأدب للبغدادي ٢/١٣٥، والأعلام ٣/٥٤، ٥٥.

(٧٦) في الدرر الفرائد (١/١٥٥، ١٥٦)، والغرر السوافر (ص ٢١)، البيتان للنابغة، ولم أجدهما في ديوانه، وفي العقد الفريد (٣/٣١) منسوبين لربيعة بن الورد، وبغير نسبة في عيون الأخبار (١/٢٤٣)

وهما في ديوان عروة ص: ٨٩، وبينهما:

وصار على الأدنين كلاً وأوشكت صلات ذوي القربى له أن تنكرا

وما طالب الحاجات من كل وجهة من الناس إلا من أجد وشمرا

(٧٧) هو أحمد بن محمد بن عبد ربه القرطبي، أبوعمر،

الأديب، الإمام، صاحب العقد الفريد، له شعر كثير، أما كتابه. العقد الفريد، فمن أشهر كتب الأدب، سماه العقد، وأضاف النساخ المتأخرون لفظ: الفريد، توفي سنة ٣٢٨هـ.

سير أعلام النبلاء ١٥/٢٨٣، والبداية والنهاية ١١/٢٥٤، والأعلام ١/٢٠٧.

(٧٨) الغرر السوافر: ٢٢، والدرر الفرائد ١/١٥٦.

وقالت العرب: (من أجدب انتجع)(٧٩).

وقالوا: (الحركات بركات)(٨٠).

وقيل لأعرابي: أين منزلك؟ قال: بحيث ينزل الغيث(٨١).

وقال البحتري(٨٢):

وإذا الزمان كساك حلة معدم　　　فالبس له حلل النوى وتغرب(٨٣).

وأما الفائدة الثالثة وهي: تحصيل العلوم، فإنها من المقرر المعلوم، وقد كان السلف رضي الله عنهم يرحلون في طلب الفائدة الواحدة، ويقصدون أبعد الآفاق للأخذ عمن يرونه فريد الزمان وواحده.

ورحل جابر بن عبد الله مسافة بعيدة في طلب حديث واحد(٨٤).

وفي قوله صلى الله عليه وسلم «اطلبو العلم ولو بالصين»(٨٥) حجة لكل منصف وجاحد.

وأما الفائدة الرابعة وهي: اكتساب الأدب، فإنه في السفر ينسل لطالبه من كل حدب؛ لأن الإنسان يتأدب بآداب من يلقاه (٦/أ) من الأفاضل، ويكتسب من آداب العلماء وألباب العقلاء الذين لا يأوون قطره، كل شنشنة(٨٦) فضيلة، وكل خلق فاضل، ويتحلى بفرائد

---

(٧٩) التنجع طلب الكلأ ومساقط الغيث، والقول المذكور مَثَلٌ انظر لسان العرب نجع، ومجمع الأمثال للميداني ٢/٣٧٨.

(٨٠) وفي الغرر السوافر (ص: ١٩): (وقالت العرب. البركات مع الحركات).

(٨١) بهجة المجالس ١/٢٢٢.

(٨٢) هو الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي، أبو عبادة، البحتري، شاعركبير، يقال لشعره سلاسل الذهب، وهو أحد الثلاثة الذين كانوا أشعر أبناء عصرهم المتنبي وأبو تمام والبحتري، قيل لأبي العلاء المعري أي الثلاثة أشعر؟ قال المتنبي وأبو تمام حكيمان، إنما الشاعر البحتري، ولد بمنبج (بين حلب والفرات) عام ٢٠٦هـ، وتوفي بها عام ٢٨٤هـ.

تاريخ بغداد ١٣/٤٧٦-٤٨١، والأعلام ٨/١٢١.

(٨٣) انظر ديوانه ٢/٢٢٩، وفيه: (لها) بدل (له)، وبهجة المجالس ١/٢٢٢.

(٨٤) قال الإمام البخاري في صحيحه (كتاب العلم/ باب الخروج في طلب العلم)

(ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر، إلى عبد الله بن أُنَيْس، في حديث واحد).

وانظر فصل (ذكر من رحل في حديث واحد من الصحابة الأكرمين رضي الله عنهم أجمعين)

في كتاب: (الرحلة في طلب الحديث) للخطيب البغدادي ص: ١٠٩ وما بعدها.

وجابر بن عبد الله هو الصحابي الأنصاري السلمي، من المكثرين في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، الحافظين للسنن، توفي رضي الله عنه عام ٧٤هـ، وقيل ٧٧هـ.

أسد الغابة في معرفة الصحابة ١/٣٠٧، ٣٠٨، وانظر الغرر السوافر: ٢٢، والدرر الفرائد ١/١٥٦.

(٨٥) موضوع، مر تخريجه.

(٨٦) الشنشنة بالكسر: الطبيعة والسجية والعادة. (تاج العروس: شنن).

فوائدهم، ويعود عليه من صلاتهم وعوائدهم، فتجمل لذلك أخلاقه، ويكمل حظه من التأديب والتهذيب وخلافه.

وأما الفائدة الخامسة وهي صحبة الماجد، فهي مما لا يكاد يجده في القطر الواحد واجد، فإذا ضرب الإنسان في أغوار الأرض ونجودها(٨٧)، كان السفر سبباً في إنتاج هده الفائدة ووجودها، فيكتسب بذلك من المجد غايته، وينصب لرفع الذكر وخفض الشكر رايته.

هذا وكم في السفر من فوائد غير ما ذكر، ومنافع وعجائب لا يكاد يجدها منكر، إذ لا يطلع على منافع الأرض، إلا من جال الطول وجاب العرض، وأعظم فوائده وأكرم عوائده ما يتحققه الإنسان من سعة قدرة الله، الحاملة له على شكر مولاه، فقد قالت الحكماء: إن الله تعالى لم يجمع منافع الدنيا في أرض، بل فرقها، وأحوج بعضها إلى بعض.

وقيل: المسافر يجمع العجائب، ويكسب التجارب، ويجلب المكاسب.

وقيل الأسفار مما تزيد علماً بقدرة الله وحكمته، وتدعو إلى شكر نعمته.

وقال الثعلبي(٨٨): (من فضائل السفر أن صاحبه يرى من عجائب الأقطار، وبدائع الأمصار، ومحاسن الاثار، ما يزيده علماً بقدرة (٦/ب) الله تعالى، ويدعو إلى شكر نعمه)(٨٩).

وقال المأمون: (لا شيء ألد من السفر؛ لأنك تجد في كل يوم محلة لم تحلها، وتعاشر قوماً لم تعاشرهم)(٩٠).

وقال عنترة: (السفر يشد الأبدان، وينشط الكسلان، ويشهي الطعام)(٩١).

ففي هذه الحكم دون ما مر من الفوائد، ما يعود من موصلاتها على متأملها صلات

---

(٨٧) النجد ما أشرف من الأرض وارتفع واستوى وصلب وغلظ، وهو ما خالف الغور (تاج العروس نجد)

(٨٨) أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، مفسر، من أهل نيسابور، له اشتغال بالتاريخ. من كتبه (عرائس المجالس) في قصص الأنبياء، و(الكشف والبيان في تفسير القرآن)، توفي عام ٤٢٧هـ وفيات الأعيان ١/٧٩ و ٨٠، وبغية الوعاة ١/٣٥٦، والأعلام ١/٢١٢.

(٨٩) الغرر السوافر: ٢٤، والدرر الفرائد ١/١٥٦.

في المخطوطة (ويدعو شكراً إلى نعمه)، وهو سبق قلم من الناسخ.

(٩٠) المصدران السابقان، والمستطرف ٢/٦٣.

(٩١) المصدران السابقان. وستأتي ترجمة عنترة.

وعوائد، وأعرضنا عن تتبع ذلك وبسطه، لأنه لطوله يستدعي أن لا تفي التأليف باستيفاء حظه وقسطه(٩٢).

(شواهد شعرية)

وللشعراء المتقدمين والمتأخرين مقاطيع وأشعار كثيرة في ترك إقامة الإنسان، في دار الهوان، مخلدة ضمن الأسفار والكتب، وقد استحسنت إيراد شيء منها.

قيل. كان لرجل من العرب ولد يريد السفر، وهو يمنعه إشفاقاً عليه، فأنشده متمثلاً ارتجالاً:

ألا خلني أمض لشأني ولا أكن ... على الأهل كلا، إن ذا لشديد

تهيبني ريب المنون، ولم أكن ... لأهرب عما ليس عنه محيد

فلو كنت ذا مال لقرب مجلسي ... وقيل إذا أخطأت· أنت رشيد

فدعني أجول الأرض عمري لعله ... يسر صديق أو يغاظ حسود (٩٣)

يقرب منه قول بعضهم:

إن لحن الموسر في مجلس ... يوماً لقالوا: إنه يعرب

وإن فسا يوماً لقالوا له ... من أين هذا النفس الطيب؟(٩٤)

---

(٩٢) ومن أحسن ما قرأت في فوائد الرحلة والسفر ما كتبه الشيخ محمد الحضر حسين (١٩٥٨م) شيخ الجامع الأزهر في كتابه (الرحلات) تحت عنوان أثر الرحلة في الحياة العلمية والأدبية.

في حاشية المخطوطة. انتهى مقاله.

(٩٣) انظر المنازل والديار لأسامة بن منقذ ص ٢٦١، وربيع الأبرار للزمخشري ٢/٤٠٥، والمستطرف ٢/٦٢

(٩٤) ذكر العباسي في معاهد التنصيص على شواهد التلخيص (١٥٢/١) البيتين منسوبين لابن النقيب.

البيت الثاني طمست أعلى كلماته في المخطوطة، خاصة الكلمة الثانية، وهذا على الأغلب تصرف من الناسخ، لفجاجة المثل الذي يحمله البيت.

وقال التهامي(٩٥) (٧/أ):

وإذا الفتى ألف الهوان فبيني ... ما الفرق بين الكلب والإنسان

موت الذليل كعيشه، ويد الفتى ... شلاء أو مقطوعة سيان(٩٦)

وقال أبو تمام(٩٧):

وطول مقام المرء في الحي مخلق ... لديباجتيه، فاغترب تتجدد

فإني رأيت الشمس زيدت محبة ... إلى الناس إذ ليست عليهم بسرمد(٩٨)

وقال أيضاً:

لا يمنعك خفض العيش تطلبه ... نزوع نفس إلى أهل وأوطان

تلقى بكل بلاد إن حللت بها ... أهلاً بأهل وأوطاناً بأوطان(٩٩)

وقال أبو الطيب المتنبي(١٠٠):

إذا صديق نكرت جانبه ... لم تعيني في فراقه الحيل

في سعة الخافقين مضطرب ... وفي بلاد من اختها بدل(١٠١)

---

(٩٥) هو علي بن محمد بن فهد التهامي، أبو الحسن، شاعر مشهور، قتل سنة ٤١٦هـ، وهو صاحب القصيدة التي مطلعها

حكم المنية في البرية جاري ... ما هذه الدنيا بدار قرار

سير أعلام النبلاء ١٧/٣٨١ و٣٨٢، والأعلام ٤/٣٢٧.

(٩٦) ديوان أبي الحسن التهامي: ٣٤٣.

في الديوان: (فنبِّني) بدل (فبيِّني).

(٩٧) هو حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، أبو تمام، الشاعر، أحد أمراء البيان، في شعره قوة وجزالة. له عدة تصانيف، توفي في الموصل سنة ٢٣١هـ.

تاريخ بغداد ٨/٢٤٨-٢٥٣، ووفيات الأعيان ٢/١١-٢٦، والأعلام ٢/١٦٥.

(٩٨) ديوانه ١/٢٤٨.

(٩٩) البيتان ليسا في ديوانه، وقد نسبا له في (بهجة المجالس) ١/٢٤٤و٢٤٥، وفي (الحنين إلى الأوطان) ص ٥٩ أما في (معجم الأدباء) ١/١٩٢ فقد نسبا إلى إبراهيم الصولي، وهما في ديوان صريع الغواني، انظر شرح الديوان ص: ٣٤١، وفيه

(في دعة) بدل (تطلبه)، و(جيراناً بجيران) بدل (أوطانا بأوطان).

وفي المخطوطة: (نزوع الأهل والأوطان)، وهو سبق قلم كما يظهر، لعدم استقامته وزناً

(١٠٠) هو أحمد بن الحسين الكوفي الكندي، أبو الطيب المتنبي، الشاعر الحكيم. تنبأ في بادية السماوة فتبعه كثيرون، وقبل أن يستفحل أمره خرج إليه لؤلؤ (أمير حمص ونائب إخشيد) فأسره وسجنه حتى تاب ورجع عن دعواه. أكثر شعره في المدح، ألف فيه وفي شعره الكثير، توفي مقتولاً عام ٣٥٤هـ.

لسان الميزان ١/١٦٧-١٦٩، والأعلام ١/١١٥.

(١٠١) ديوان المتنبي: ١٣٥ و١٣٦. في المخطوطة: (لم تعنني)، والتصحيح من الديوان.

وقال أيضاً:

فاطلب العز في لظى وذر الذل ... ل، ولو كان في جنان الخلود(١٠٢)

مثله ما ينقل من أشعار عنترة(١٠٣):

كأس الحياة بذلة كجهنم ... وجهنم بالعز أفخر منزل(١٠٤)

وقال أبو الطيب أيضاً:

وكل امرئ يولي الجميل محبب ... وكل مكان ينبت العز طيب(١٠٥)

وقال أبو فراس(١٠٦):

تهون علينا في المعالي نفوسنا ... ومن طلب الحسناء لم يغله المهر(١٠٧)

(٧/ب) وقال أيضاً:

إذا لم أجد في بلدة ما أريده ... فعندي لأخرى عزمة وركاب(١٠٨)

وقال أبو الطيب:

من يهن يسهل الهوان عليه ... ما لجرح بميت إيلام

ذل من يغبط الذليل بعيش ... رب عيش أخف منه الحمام(١٠٩)

---

(١٠٢) هذا البيت من سقطات المتنبي، لأنه لا عز في جهنم ولا ذل في الجنان، انظر ديوانه: ٢١.

(١٠٣) عنترة بن شداد بن عمرو العبسي، أشهر فرسان العرب في الجاهلية، ومن شعراء الطبقة الأولى، قتل عام ٢٢ قبل الهجرة. خزانة الأدب للبغدادي ١/١٢٨، والأعلام ٥/٩١ و٩٢.

(١٠٤) انظر شرح ديوان عنترة: ١١١، وانظر حاشية البيت السابق.

(١٠٥) ديوانه: ٤٦٨.

(١٠٦) هو الحارث بن سعيد بن حمدان التغلبي، أبو فراس الحمداني، أمير، شاعر مفلق، فارس، ابن عم سيف الدولة، قتل سنة ٣٥٧هـ.
سير أعلام النبلاء ١٦/١٩٦ و ١٩٧، والأعلام ٢/١٥٥.

(١٠٧) ديوان الأمير أبي فراس ص:١٤٥.

(١٠٨) ديوانه: ٣٩، وانظر بهجة المجالس ١/٢٤٣، حيث نسبه خطأً للمتنبي.

(١٠٩) ديوانه: ١٦٤، الحمام (بكسر الحاء): الموت.

وقال أيضاً:

عش عـزيـزاً أو مت وأنت كـريم　　　بين طعن القنا وخفق البنود(١١٠)

وقال الطغرائي(١١١) في قصيدته:

رضى الذليل بخفض العيش مسكنه　　　والعز عند رسيم الأينق الذلل(١١٢)

وقال أيضاً فيها:

إن العلا حدثتني وهي صادقة　　　فيما تحدث أن العز في النقل

لو كان في شرف المأوى بلوغ منى　　　لم تبرح الشمس يوماً دارة الحمل(١١٣)

وقال أبو العرب الصقلي(١١٤):

إذا كان أصلي من تراب فكلها　　　بلادي، وكل العالمين أقاربي

ولابد لي أن أسأل العيس حاجة　　　تشق على شم الذرى والغوارب(١١٥)

وقال أبو تمام:

---

(١١٠) ديوانه: ٢١.

(١١١) هو الحسين بن علي بن محمد، أبو إسماعيل، مؤيد الدين، الأصبهاني الطغرائي، شاعر، من الوزراء الكتاب كان ينعت بالأستاذ، ونسبة الطغرائي إلى الطغرى (وهي كلمة أعجمية استعملتها العرب، ويعنون بها العلامة التي تكتب بالقلم الغليظ في طرة الأوامر السلطانية، تقوم مقام السلطان).

أشهر شعره: لامية العجم التي مطلعها

أصالة الرأي صانتني عن الخطل.

ومن أبياتها (فيما يخص موضوعنا)

ترجو البقاء بدار لاثبات لها　　　فهل سمعت بظل غير منتقل

قتل عام ٥١٣هـ. وفيات الأعيان ٢/١٨٥-١٩٠، وتاج العروس: طغر، والأعلام ٢/٢٤٦.

(١١٢) ديوانه ص: ٥٠٣، ووفيات الأعيان ٢/١٨٧

(١١٣) ديوانه ص. ٣٠٦ ووفيات الأعيان ٢/١٨٧، وسلك الدرر ٤/١٥٤.

والحمَل. برج من بروج السماء. (اللسان: حمل).

(١١٤) هو مصعب بن محمد بن أبي الفرات القرشي العبدري الصقلي، أبو العرب، شاعر، عالم بالأدب، من أهل صقلية، توفي عام ٥٠٦هـ.

انظر التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ٢/٧٠٣، الذي ترجم له تحت عنوان ومن الغرباء، والأعلام ٧/٢٤٩

(١١٥) انظر البيتين في المنازل والديار ص: ٢٢٣، والبيت الأول في سلك الدرر ٢/١٥٣، والغارب: أعلى مقدم السنام وجمعه غوارب. (اللسان: غرب).

(١١٦) وبعده

وصدقت إن الرزق يطلب أهله　　　لكن بحيلة متعب مكدود

انظر ديوان أبي تمام شرح التبريزي ٤/٥٠٨، والتذكرة السعدية: ٢٥٩.

ما ابيض وجه المرء في طلب العلا   حتى يسود وجهه في البيد(١١٦)

وقال ابن عباد(١١٧):

لا يبلغ المرء في أوطانه شرفاً   حتى يكيل تراب الأرض بالقدم

(٨/أ) وقال أبو الغنائم محمد بن المعلم(١١٨):

سر طالباً غاياتها إما ترى   فوق الثريا أو ترى تحت الثرى

لا تخلدن إلى المقام فإنما   سير الهلال قضى له أن يقمرا

لا تبك داراً، فالفتى من إن دعا   قلباً عصاه وإن دعاه دماً جرى

أين الكناس من العرين وأين غز   لان الفلا في المجد من أسد الشرى(١١٩)

لو ينتج الوطن العلا ما سار عن   همدان سيد حمير(١٢٠) مستنصرا

ولو استتم بمكة لمحمد   ما رام لم يتصب بيثرب منبرا

والليث لو وجد الفريسة رابضا   أو ناهضاً في خيسه ما أصحرا

لا عار في بيع النفوس على الردى   عندي إذا كان العلاء المشترى

حتام حظي في الوهاد وحظ أصـ   حاب الدناءة في الشواهق والذرى

ما الجبن يحميني الحمام ولا أرى ال   إقدام يجلب لي سوى ما قدرا

لابد منها وثبة تفري الظبا   فيها وتكسي الجو فيها عثيرا(١٢١)

أشكو إلى الأيام ما ألقى لها   وجهاً على تلوينها مستبشرا

ما عذر من لم يلق وجهاً أبيضاً   منهن إن لم يلق موتاً أحمرا(١٢٢)

---

(١١٧) هو إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني (الصاحب)، وزير غلب عليه الأدب، لقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه، فكان يدعوه بذلك، له تصانيف جليلة، توفي عام ٣٨٥هـ.
معجم الأدباء ٦/١٦٨-٣١٧، والأعلام ١/٣١٦.

(١١٨) هو أبو الغنائم، محمد بن علي بن فارس، المعروف بابن المعلم الواسطي الهرثي، الملقب بنجم الدين، كان شاعراً رقيق الشعر، يكاد شعره يذوب من رقته، توفي سنة ٥٩٢هـ.
وفيات الأعيان ٥/٥-٩، الوافي بالوفيات ٤/١٦٥-١٦٨.

(١١٩) الكِناس: بيت الظبي. انظر اللسان: كنس.

(١٢٠) همدان – فتح فسكون فدال مهملة – قبيلة باليمن من حِمْيَر. (تاج العروس: همد).

(١٢١) العثير. الغبار (اللسان: عثير).

(١٢٢) في خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الأصفهاني (الرئيس أبو الغنائم محمد بن علي بن المعلم) ص ٤٥٩-٤٦١

وقال أبو الفرج(١٢٣):

ما غناء الأسود في الغابات؟ لم تجبك العلا إلى الغايات
لا ولا يقتضيه جوب فلاة لا يرد الردى لزوم بيوت
فرحلى التيجان واللبات(١٢٤) مولد الدر حمأه فإذا سا

وقيل: (ليس بينك وبين بلد نسب، فخير البلاد ما حملك).

وعقده ابن (٨/ب) الساعاتي(١٢٥)، فقال:

أهلك والليل ممطيا جملك شمر، فخير البلاد ما حملك
لا خير في بقعة تروق من الأرض إن لم تستنل بها أملك
حستام لا تعمل الجياد ولا تعمل في أم غاية إبلك
لقد تربصت خيفة الأجل المحتوم لو كان دافعاً أجلك
وحبذا ذاك لو وجدت فتى أفضل يوماً عليك أو فضلك(١٢٦)

وقال أبو الطيب أيضاً:

وما بلد الإنسان غير الموافق ولا أهله الأدنون غير الأصادق(١٢٧)

وقال الفرزدق(٢٨):

وفي الأرض عن دار القلا متحول وكل بلاد أوطنت كبلادي(١٢٩)

دمعاً بدل قلماً، وغمدان بدل همدان، والسوامق بدل الشواهق، والأقدار تحلب بدل الإقدام يحلب، وتعرى بدل نعرى، وأشكو من الأيام بدل أشكو إلى الأيام، ويوماً أبيضا بدل وجهاً أبيضا، ويوماً أحمرا بدل موتاً أحمرا

(١٢٣) هو علي بن الحسين بن محمد القرشي، أبو الفرج الأصبهاني، صاحب كتاب الأغاني، له تصانيف عدة، مات ببغداد عام ٣٥٦هـ. سير أعلام النبلاء ١٦/٢٠١-٢٠٣، والأعلام ٤/٢٧٨.

(١٢٤) الحمأة الطين الأسود المنتن، اللبات جمع لبة وهي وسط الصدر والمنحر (اللسان حمأ ولبب)

(١٢٥) هو علي بن محمد بن رستم، أبو الحسن، بهاء الدين ابن الساعاتي، شاعر مشهور، خراساني الأصل كان أبوه يعمل الساعات، له ديواناً شعر، توفي بالقاهرة عام ٦٠٤هـ.
الوافي بالوفيات ٢٢/٧، هدية العارفين ١/٧٠٤، والأعلام ٤/٣٣٠.

(١٢٦) وفيات الأعيان ٢٢/١٦و١٧، ونسبها لابن الساعاتي، كما قال المؤلف (رحمه الله)، ولم أجدها في ديوانه.

(١٢٧) ديوانه: ٣٩٤، وانظر محاضرات الأدباء ٤/٦١٣.

(١٢٨) هو همام بن غالب بن صعصعة التميمي، أبو فراس، الشهير بالفرزدق، اشتهر هو وجرير والأخطل بالمهاجاة توفي سنة ١١٠هـ. وفيات الأعيان ٦/٨٦ وما بعدها، والأعلام ٨/٩٣.

(١٢٩) في ديوانه (١/١٦٠):

وفي الأرض عن ذي الجور منأى ومذهب وكل بلاد أوطنتك بلادي.

وقال المتلمس(١٣٠):

إن الهوان حمار الذل يألفه ... والحر ينكره والفيل والأسد
ولا يقيم بدار الذل يألفها ... إلا الأذلان عير الحي والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته ... وذا يشج فلا يرثي له أحد(١٣١)

وقال ابن قلاقس(١٣٢):

إن كنت تبغي وطناً ... من العلا، فاغترب
فالسمر في غاباتها ... معدودة في القضب
والشمس لا ترقب في الـ ... ـمشرق لو لم تغرب(١٣٣)

وقال أيضاً (٩/أ):

سافر إذا حاولت قدرا ... سار الهلال فصار بدرا
والماء يكسب ما جرى ... طيباً ويخبث ما استقرا
وبنقلة الدرر النفيـ ... ـسة بدلت بالبحر نحرا(١٣٤)

وقال أيضاً:

إن مقام المرء في بيته ... مثل مقام الميت في لحده
فواصل الرحلة نحو الغنى ... فالسيف لا يقطع في غمده
والنار لا يحرق مشبوبها ... إلا إذا ما طار عن زنده(١٣٥)

---

(١٣٠) هو جرير بن عبد العزى أو عبد المسيح - من ربيعة، شاعر جاهلي، وهو خال طرفة بن العبد، وفي الأمثال (أشأم من صحيفة المتلمس) وهي كتاب حمله المتلمس من عمرو بن هند إلى عامله في البحرين، وفيه الأمر بقتله، ففضه وقرئ له ما فيه، فقذفه في نهر الحيرة، ونجا، له ديوان شعر، مات سنة ٥٠ قبل الهجرة.
خزانة الأدب ٦/٣٤٥، والأعلام ٢/١١٩.

(١٣١) ديوانه ٢٠٣-٢١٢. (مع اختلاف في بعض الألفاظ)، وانظر بهجة المجالس ١/٢٣٨، ومحاضرات الأدباء ٤/٦١١، وسلك الدرر ٤/١٥٣و١٥٤.

(١٣٢) هو نصر بن عبد الله بن عبد القوي اللخمي، أبو الفتوح، المعروف بابن قلاقس الاسكندري الأزهري، شاعر، نبيل، من كبار الكتاب المترسلين، توفي سنة ٥٦٧هـ.
البداية والنهاية ١٢/٣٥٩، والأعلام ٨/٢٤-٢٦.

(١٣٣) انظر ديوانه: ٥٩٤، مع اختلاف في بعض الكلمات.

(١٣٤) ديوانه: ٤٤١، وانظر سلك الدرر ٤/١٥٣.

(١٣٥) لم أعثر عليها في ديوانه.

وقال أيضاً:

والصغير الحقير يسمو به السير فيعنو له الكبير الجليل

فرزن البيدق التنقل حتى انحط عنه في قيمة الدست فيل(١٣٦).

ومثله قول أبي الفضل التميمي(١٣٧):

دعني أسير في الأرض ملتمساً   فضلة ماء إن لم يغر زانا

فبيدق الرخ وهو أيسر ما   في الدست إن سار صار فرزانا(١٣٨)

وقال أبو محمد الحريري صاحب المقامات(١٣٩):

لا تبك إلفاً نأى ولا دارا   ودر مع الدهر كيفما دارا

واتخذ الناس كلهم سكناً   ومثل الأرض كلها دارا

واصبر على خلق من تعاشره   وداره فالطبيب من دارى

ولا تضع فرصة السرور فما   تدري أيوماً تعيش أم دارا(١٤٠)

واعلم بأن المنون جائلة   وقد أدارت على الورى دارا(١٤١) (٩/ب)

وأقسمت لا تزال قانصة   ما كر عصر الحيا وما دارا(١٤٢)

فكيف ترجي النجاة من شرك   لم ينج منه كسرى ولا دارا(١٤٣)

---

(١٣٦) ديوانه: ٣٤٧. البيذق (بالذال المعجمة)، والرخ، والفرزان، والفيل: من أدوات الشطرنج، والفرزان بمنزلة الوزير للسلطان، يقال تفرزن البيذق، صار فرزانا.
والدست: الرقعة التي يلعب عليها. انظر اللسان والتاج: فرزن، ولعبة الشطرنج في ماضيها الإسلامي ص ٤١و٧٦

(١٣٧) هو صالح بن أحمد بن محمد التميمي، أبو الفضل الهمذاني، من حفظة الحديث، عمر طويلا، له تصانيف، توفي سنة ٣٨٤هـ.
تذكرة الحفاظ ٣/٩٨٥و٩٨٦، والأعلام ٣/١٨٨.

(١٣٨) انظر البيتين السابقين، وانظر لعبة الشطرنج ٨٦، ٨٧ ونسبهما أسامة بن منقذ في (المنازل والديار ٢٦) إلى البستي، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(١٣٩) هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد، الحريري البصري، الأديب الكبير، صاحب (المقامات الحريرية)، له عدة مصنفات، توفي بالبصرة سنة ٥١٦هـ.
وفيات الأعيان ٤/٦٣-٦٧، والأعلام ٥/١٧٧و١٧٨.

(١٤٠) دار: أي حول. انظر مقامات الحريري: ٢٢٦ (الحاشية)، وفي تاج العروس: دور: الدَّوَّاريّ: الدهر.

(١٤١) جمع دارة: وهي هالة القمر التي حوله. انظر المصدرين السابقين.

(١٤٢) في المقامات (ص: ٢٢٦): عصرا المحيا، والعصران هما: الغداة والعشي، وقيل الليل والنهار.

(١٤٣) مقامات الحريري: ٢٢٦، دارا في البيت الأخير هو: دار ابن دارا الملك، وهو آخر ملوك الفرس الجامعين للممالك، وهو الذي قتله الإسكندر الرومي (تاج العروس: دور).

وقال ابن شرف(١٤٤):

وصير الأرض داراً والورى رجلاً … حتى ترى مقبلاً في الناس مقبولا(١٤٥)

وهو مأخوذ من قول بهاء الدين:

شرق وغرب تجد من غادر بدلاً … فالأرض من تربة والناس من رجل(١٤٦)

وقال الفارضي(١٤٧):

لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي … وخاطري أين كنا غير منزعج

فالدار داري وحبي حاضر ومتى … بدا فمنعرج الجرعاء منعرجي(١٤٨)

وقال الصفي الحلي(١٤٩) مضمناً:

تنقل فلذاذ الهوى في التنقل … ورد كل صفو لا تقف عند منهل

وإن سار من تهوى فسر عن جنابه … ولا تستكب دمعاً على مترحل

ولا تتبع قول امرىء القيس إنه … ضليل ومن ذا يهتدي بمضلل

ففي الأرض أحباب وفيها منازل … فلا تبك من ذكرى حبيب ومنزل(١٥٠)

وقال عبد الحق الجعفي:

فإن تجف عني أو تزدني إهانة … أجد عنك في الأرض العريضة مذهبا(١٥١)

---

(١٤٤) هو محمد بن سعيد بن أحمد بن شرف الجذامي القيرواني، أبو عبد الله، كاتب مترسل، وشاعر أديب، له ديوان شعر، ومصنفات أخرى، توفي عام ٤٦٠هـ. الوافي بالوفيات ٣/٩٧-١٠١، والأعلام ٦/١٣٨.

(١٤٥) البيت لابن شرف القيرواني (وهو من البسيط)، انظر ديوانه ص. ٨٣، والغرر السوافر ٣٦.

(١٤٦) في ديوان البحتري (١/٢٥٨)

ولا تقل أمم شتى ولا فرق … فالأرض من تربة والناس من رجل

(١٤٧) هو عمر بن علي بن مرشد، شرف الدين، ابن الفارض، يلقب بسلطان العاشقين، توفي سنة ٦٣٢هـ. وفيات الأعيان ٣/٤٥٤-٤٥٦، والأعلام ٥/٥٥.

(١٤٨) ديوان ابن الفارض: ٨٩.

الحب، بكسر الحاء: المحبوب، والمنعرج: مكان انعراج الوادي وانعطافه، والجرعاء: الرملة الطيبة.

(١٤٩) هو عبد العزيز بن سرايا بن علي الطائي، شاعر عصره، له عدة مؤلفات في اللغة والأدب، ولد في الحلة (بين الكوفة وبغداد) عام ٦٧٧هـ، وتوفي ببغداد عام ٧٥٠هـ.

الدرر الكامنة ٣/١٦٠-١٦٨، والأعلام ٤/١٧ و ١٨.

(١٥٠) الأبيات في المستطرف (٢/٦٣) أيضاً منسوبة للصفي الحلي، ولكني لم أجدها في ديوانه، ونسبها في معاهد التنصيص (٤/١٧٥) لأبي عبد الله محمد بن أبي الفضل السلمي المرسي.

وواضح أنه ضمن بيته الأخير قول امرىء القيس في مطلع معلقته.

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل … بسقط اللوى بين الدخول فحومل

(١٥١) نسب أبو الفتح الأبهيشي في كتابه المستطرف (٢/٦٣) البيت إلى عبد الله الجعدي.

وقال حماد بن هبة الله(١٥٢):

قالوا نراك كثير السير مجتهداً ... في الأرض تنزلها طوراً وترتحل

فقلت لو لم يكن في السير فائدة ... ما كانت السبع في الأبراج تنتقل

(١٠/أ) وقال ابن الساعاتي(١٥٣):

وكن غائباً عن كل أرض بأختها ... وإن حل مغناها كواعب عين

فلولا فراق الدر أصداف بحره ... لأنكره تاج وصدجبين(١٥٤)

وقال الشيخ محمد المناشيري الدمشقي الصالحي(١٥٥):

كثرة المكث في الأماكن ذل ... فاغتنم بعدها ولا تتبأنس

أول الماء في الغدير زلال ... فإذا طال مكثه يتدنس(١٥٦)

وهو مأخوذ من قول البديع الهمذاني: (الماء إذا طال مكثة، ظهر خبثه)(١٥٧).

وقال بعضهم:

أحسن الدر ضائع الحسن في البحر فإن بان عنه راق جمالا

ومياه البحار ملح ومهما هملتها السحاب صرن زلالا(١٥٨)

---

(١٥٢) هو حماد بن هبة الله بن حماد بن فضيل الحراني، أبو الثناء، مؤرخ، له شعر رقيق، من حفاظ الحديث، له (تاريخ حران)، توفي بحران عام ٥٩٨هـ. شذرات الذهب ٤/٣٣٥، والأعلام ٢/٢٧٢.

(١٥٣) تقدمت ترجمته.

(١٥٤) لم أجدهما في ديوانه. الكواعب: جمع كاعب، وهي المرأة إذا نهد ثديها، والعين جمع عيناء إذا كانت واسعه العينين. انظر لسان العرب: كعب وعين.

(١٥٥) هو محمد بن محمود المناشيري الصالحي الدمشقي، فلكي، له شعر مستعذب، وعدة مؤلفات، توفي عام ١٠٣٩هـ. هدية العارفين ٢/٢٧٦، والأعلام ٧/٨٨.

(١٥٦) سلك الدرر ٤/١٥٤.

(١٥٧) تكملة القول (وإذا أسكن متنه، وتحرك بتنه، وكذلك الضيف يسمج لقاؤه، إذا طال ثواؤه، ويثقل ظله إذا انتهى محله، والسلام)، وفيات الأعيان ١/١٢٨.

والبديع الهمذاني هو: أحمد بن الحسين بن يحيي، أبو الفضل، بديع الزمان، أحد أئمة الكتاب، له «مقامات»، كان قوي الحافظة، يضرب المثل بحفظه، ولد في همذان عام ٣٥٨هـ، توفي مسموماً في هراة عام ٣٩٨هـ. وفيات الأعيان ١/١٢٧-١٢٩، والأعلام ١/١١٥ و ١١٦.

(١٥٨) دمية القصر وعصرة أهل العصر لأبي الحسن الباخرزي ٢/٣٠٣، ونسبهما للعميد أبي سهل الحسين بن علي الجنبذي.

وقال الآخر:

وإذا الزمان كساك حلة معدم   فالبس لها حلل النوى وتغرب(١٥٩)

وقال بعضهم:

قوض خيامك عن أرض ظلمت بها   وجانب الذل، إن الذل مجتنب
وارحل إذا كانت الأوطان ضيقة   فالمندل الرطب في أوطانه حطب(١٦٠)

وقال الآخر:

إذا المرء قد لاقى هواناً بأرضه   وأصبح منها راحلاً للبيب
ولو لم يكن في الاغتراب فضيلة   لما قيل للشيء النفيس غريب

وقال بعضهم (١٠/ب):

إذا كنت ذا فضل ودهرك ناضر   من العيش رغد فاغترب وتطلب
فإن رسول الله لم يستقم له   بمكة أمر واستقام بيثرب(١٦١)

وقال الآخر:

وما هي إلا بلدة مثل بلدتي   خيارهما ما كان عوناً على دهري(١٦٢)

وقال بعضهم:

وإذا البلاد تغيرت عن أهلها   فدع المقام وبادر التحويلا
ليس المقام عليك فرضاً واجباً   في بلدة تدع العزيز ذليلاً(١٦٣)

وقال بعضهم:

وربما كان ذل المرء في بلد   لعزه في بلاد غيرها سببا(١٦٤)

وقال الآخر:

---

(١٥٩) مر، وهو للبحتري.

(١٦٠) البيتان للسري الرفاء، انظر ديوانه ١٩٦، ونسبهما في مآثر الإنافة للقلقشندي (٣٤٤/١) لأبي الفتوح السليمان والمندل: عود الطيب الذي يتبخر به (اللسان ندل).

(١٦١) البيت الثاني في ديوان بهاء الدين الصيادي (قافية الباء)، وقبله

أرى سيرة السوراث وراث أحمد   نبي الهدى سر الوجود المقرب
تقوم شروقاً بعد بعد وتنجلي   بأوطانهم من بعد حكم التغرب

(١٦٢) المستطرف ٦٣/٢، والحنين إلى الأوطان: ٥٩، مع لختلاف في بعض الكلمات.

(١٦٣) انظر محاضرات الأدباء لأبي القاسم الأصبهاني ٦١١/٤، ونسبهما (مع لختلاف في بعض الألفاظ) إلى أبي دلف، وانظر كذلك بهجة المجالس ٢٤١/١، والمستطرف، ٦٣/٢.

(١٦٤) سلك الدرر ١٥٤/٤.

ليس الرحيل إلى كسب العلا سفراً   بل المقام على ذل هو السفر(١٦٥)

وقال بعضهم:

فقل لمرجي معالي الأمور   بغير اجتهاد طلبت المحالا(١٦٦)

وقال الآخر:

والمرء ليس ببالغ في أرضه   كالصقر ليس بصائد في وكره(١٦٧)

وقال بعضهم:

على المرء أن يسعى لما فيه نفعه   وليس عليه أن يساعده الدهر(١٦٨)

(١١/أ) وقال الآخر:

وأولى بلاد بالمقام من الدنا   بلاد متى ينزل بها الحر يغنم(١٦٩)

وقال بعضهم:

وإن صريح الحزم والرأي لامرىء   إذا بلغته الشمس أن يتحولا(١٧٠)

وقال بعض الأعراب:

سأعمل نص العيس حتى يكفني   غنى المال يوماً أو غنى الحدثان(١٧١)

فللموت خير من حياة يرى بها   على المرء بالإقلال وسم هوان(١٧٢)

وقال الآخر:

حاولت أن ألقى الزمان بطبعه   لولا الوفاء وشيمة لا تثقل

---

(١٦٥) البيت للحافظ عبد الرزاق بن رزق الله الرسعني (٦٦١هـ)، انظر (مع اختلاف في بعض الألفاظ) ذيل مرآة الزمان ١/٥٤٥، وانظر البيت في: بهجة المجالس ١/٢٢٤، وسلك الدرر ٤/١٥٤.

وفي التمثيل والمحاضرة للثعالبي ص: ٤٠٠ (بغير نسبة)

ليس ارتحالك ترتاد الغنى سفراً   بل المقام على خسف هو السفر

(١٦٦) نسبه الراغب الأصبهاني في محاضرات الأدباء (٣/٤٤٦) إلى الخبزارزي.

(١٦٧) ديوان أبي فراس: ١٦٣، والتذكرة السعدية ٢٦٨، وسلك الدرر ٤/١٥٤.

(١٦٨) سلك الدرر ١/٩٩.

(١٦٩) ديوان الشريف الرضي ٢/٤٠٥.

(١٧٠) البيت لأبي تمام (وهو من الطويل)، انظر ديوانه بشرح التبريزي ٣/١٠٦، والغرر السوافر ٢٩ في المخطوطة: (لانرى) بدل (لامريء)، وهو خطأ من الناسخ.

(١٧١) نص العيس: أقصى ما عند الإبل من سرعة.

(١٧٢) البيتان للباهلي (محمد بن حازم بن عمرو، أبو جعفر، المتوفي سنة ٢١٥هـ)، وبعدهما

متى يتكلم يلغ حسن كلامه   وإن لم يقل قالوا عديم بيان

كأن الغنى عن أهله - بورك الغنى   بغير لسان ناطق بلسان

ديوان الباهلي: ١٠٢، والعقد الفريد ٣/٢٩.

في الأرض متسع لنفس حرةٍ ... إن تنب منزلة وعاها منزل

وقال بعضهم:

والتبر كالترب ملقى في مواطنه ... والعود في أرضه نوع من الحطب

فإن تغرب هذا عز مطلبه ... وإن تغرب هذا صار في الذهب(١٧٣)

وهو مأخوذ من قول الآخر:

أضيع في معشري وكم بلدٍ ... يعد عود الكباء من حطبه(١٧٤)

وقال شيخنا العالم الأديب مصطفى بن إبراهيم العلواني الحموي، نزيل دمشق(١٧٥)

بانخفاض وغربة يرتقي الحر العلا راغماً لأنف الأعادي

إنما المزن مذ تغرب أضحى عقد در يناط في الأجياد(١٧٦)

(١١/ب) وقال أيضاً

زاد التغرب والتواضع ذا العلا ... عزا ولو كانا لغير الصالح

ماء السحاب العذب أضحى لؤلؤاً ... بالانحطاط إلى الأجاج المالح

وقال الأديب الرشيد سعيد بن محمد السمان الدمشقي(١٧٧):

لا تعجبوا إن تركت الدارمغترباً ... وقد نبذت ورائي الأهل والسكنا

---

(١٧٣) البيتان للإمام الشافعي، وقبلهما:

ما في المقام لذي عقل وذي أدب ... من راحة فدع الأوطان واغترب

سافر تجد عوضاً عمن تفارقه ... وانصب فإن لذيذ العيش في النصب

إني رأيت وقوف الماء يفسده ... إن ساح طاب وإن لم يجر لم يطب

والأسد لولا فراق الغاب ما افترست ... والسهم لولا فراق القوس لم يصب

والشمس لو وقفت في الفلك دائمة ... لملها الناس من عجم ومن عرب

ديوان الشافعي: ٤٨

(١٧٤) ديوان البحتري ٣٤٢/١. عود الكباء: عود البخور.

(١٧٥) هو مصطفى بن إبراهيم بن حسن الأويسي العلواني الحموي، شاعر، له اشتغال بالأدب، له منظومة هي (التوسل بالأسماء الحسنى)، ولد بحماه عام ١١٠٨هـ، وسكن دمشق وتوفي بها عام ١١٩٣هـ.

سلك الدرر ١٤٢/٤-١٥٤، والأعلام ٢٢٨/٧.

(١٧٦) انظر سلك الدرر ١٥٣/٤.

وفيه: (إنما المرء من) بدل: (إنما المزن مذ).

الظاهر أن معنى البيت مبني على اعتقاد أن الدر في البحر يتكون من ماء المزن (السحاب)، انظر البيتين التاليين أعلاه.

(١٧٧) سعيد بن محمد بن أحمد السمان، كاتب مترسل، له شعر وعناية بالتاريخ، من أهل دمشق، له عدة مؤلفات، توفي بدمشق عام ١١٧٢هـ.

سلك الدرر ١٤١/٢-١٤٩، والأعلام ١٠١/٣.

أما ترى ورد هاتيك الرياض غدا يبدو شذاه إذا ما فارق الغصنا

وقال شيخ شيوخنا العلامة ابن الطيب المار ذكره، ومن خطه نقلت:

سافر إلى نيل المعز زة إن في السفر الظفر
وانفر لنيل المجد فيمن للمعالي قد نفر
واعلم بأن المكث في الأ وطان يدعو للضجر
ويورث الأخلاط والأ جسام أنواع الضرر
أو ما رأيت المالطو ل المكث يعروه الكدر(١٧٨)
والبدر لو لزم الإقا مة في محل ما بدر
والدر لو أبقوه في قعر البحار لما افتخر
والتبر ترب في المعا دن وهو أفخر مدخر
والعود معدود لدى ال غابات من جنس الشجر
والباتر المغمود لو لم يخرجوه لما بتر
هذا وكم مثل سرى في الناس من هدي العبر
أبدى البدائع منه من نظم القريض ومن نثر(١٢/أ)
عن وجهها في غالب ال أسفار أسفر من سفر
فادأب على الترحال في ال أحوال أجمعها تسر
واعلم بأن البعد عن وطن به تم الوطر
واغرب بشرق واشرقن في الغرب إن تك ذا نظر
واجعل جميع الناس أز رك والثرى طراً وزر(١٧٩)
لا تخترن بدواً ولا حضراً وكن مع ما حضر
فالبدو عز واللطا فة والظرافة في الحضر
فإذا بدوت فكل عز باذخ فيك استقر
وإذا حضرت فكل ظر ف ظرفه لك مستقر
لا تبك إلفاً لا ولا داراً ولا رسماً دثر
فالناس إلفك كلهم والأرض أجمعها مقر
فمتى وجدت العز وال عيش الهني أقم تبر

---

(١٧٨) في سلك الدرر ٩٢/٢. (الوضر) بدل (الكدر).

(١٧٩) في المصدر السابق: (فذر) بدل (وزر).

وإذا رأيت الضـــد والصـ	ـــد الخفـــي فـــدعْ وذر
واجعل بضـاعتك التقـى	مـع مـن أسـر ومـن جـهـر
فـإذا اتـقـيت الـلـه فـز	ت بكل كـنـز مـدخر(١٨٠)

وقد أطنب الشعراء والأدباء في ذلك، فلا حاجة لتسطير ما هنالك، وأنا اكتفيت بقطرة من بحر، ونهلة من نهر، وفيما أوردنا كفاية للطالب.

وصلى الله على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه أجمعين(١٨١). (١٢/ب)

(١٨٠) سلك الدرر ٤/٩١ و ٩٢.

(١٨١) في هامش المخطوطة: (بلغ على أصله).

قائمة المصادر والمراجع:

- أسد الغابة في معرفة الصحابة.
لعز الدين (ابن الأثير) أبي الحسن علي بن محمد الجزري (٦٣٠هـ).
كتاب الشعب/ القاهرة.
- الإصابة في تمييز الصحابة.
تأليف: ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ).
حققه: علي محمد البجاوي.
دار نهضة مصر/ القاهرة.
- الأعلام.
للأستاذ: خير الدين الزركلي (١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م).
الطبعة الثانية عشرة ١٩٩٧م.
دار العلم للملايين/ بيروت.
- أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع.
تأليف: خليل مردم بك.
تقديم وتعليق: عدنان مردم بك.
الطبعة الأولى ١٩٧١م.
توزيع المركز الدولي للتراث العربي/ بيروت.
- البداية والنهاية.
تأليف: أبي الفداء الحافظ ابن كثير القرشي الدمشقي (٧٧٤هـ).
تحقيق ومراجعة وفهرسة: دارأبي حيان/ القاهرة.
الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- البصائر والذخائر.
لأبي حيان التوحيدي (٤١٤هـ).
تحقيق الدكتورة وداد القاضي.
الطبعة الأولى، دار صادر/ بيروت.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.
للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه/ القاهرة.
- بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس.
تأليف: الإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (٤٦٣هـ).
تحقيق: محمد مرسي الخولي، ومراجعة: الدكتور عبد القادر القط.

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر/ الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- تاج العروس من جواهر القاموس.
للإمام محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ).
دراسة وتحقيق: علي شيري.
دار الفكر/ بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان.
مراجعة وتعليق: د. شوقي ضيف.
دار الهلال/ ١٩٥٧م.
- تاريخ بغداد، للحافظ الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ).
دار الكتب العلمية/ بيروت.
- تاريخ الدولة العلية العثمانية.
تأليف: الأستاذ محمد فريد بك المحامي.
دار الجيل / بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية (العثمانية).
تأليف: إبراهيم بك حليم.
الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت.
- تذكرة الحفاظ.
للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ).
الطبعة الثالثة ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية/ الهند.
- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف.
للإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري (٦٥٦هـ).
تحقيق: محيي الدين مستو وسمير العطار ويوسف علي بديوي.
الطبعة الثانية ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
دار ابن كثير ودار الكلم الطيب/ دمشق وبيروت،ومؤسسة علوم القرآن/ عجمان.
- التكملة لكتاب الصلة.
للإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي المعروف بابن الأبار (٦٥٩هـ).
نشره: السيد عزت العطار الحسيني.
مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
- التمثيل والمحاضرة.
لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (٤٢٩هـ).
تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو.
الدار العربية للكتاب ١٩٨٣م.
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة.
لأبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني (٩٦٣هـ).
حققه عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق.

الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ ١٩٨١م.
دار الكتب العلمية/ بيروت.
- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم.
تأليف الإمام الحافظ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين، الشهير بابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)
تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.
مكتبة العبيكان/ الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م
- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر.
تأليف: الشيخ عبد الرزاق البيطار (١٣٣٥هـ).
حققه: محمد بهجت البيطار.
من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.
- الحنين إلى الأوطان.
تأليف محمد بن سهل بن المرزبان الكرخي البغدادي (القرن الرابع الهجري).
تحقيق: د. جليل العطية.
الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
عالم الكتب/ بيروت.
- خريدة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصفهاني.
موقع الوراق على الشبكة العالمية.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب.
تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٩٣هـ).
تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون - رحمه الله.
الطبعة الثانية ١٩٧٩م.
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ومكتبة الخانجي/ القاهرة.
- الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المكرمة.
تأليف: عبد القادر بن محمد الجزيري الحنبلي (القرن العاشر الهجري).
أعده للنشر: حمد الجاسر.
الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
دار اليمامة/ الرياض
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.
للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ).
الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية/ الهند.
- دمية القصر وعصرة أهل العصر.
لأبي الحسن الباخرزي (٤٦٧هـ).
تحقيق: د. سامي مكي العاني،
الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
مكتبة دارالعروبة/ الكويت.
- ديوان الأمير أبي فراس الحمداني (٣٥٧هـ).

حققه وشرحه د. محمد التونجي.
من منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.
- ديوان الباهلي (محمد بن حازم المتوفى ٢١٥هـ).
صنفه: محمد خير البقاعي.
دار قتيبة/ دمشق/ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ديوان بهاء الدين الصيادي (١٢٨٧هـ).
الموسوعة الشعرية/٢/ المجمع الثقافي/ أبوظبي.
٢٠٠١م.
- ديوان البحتري (٢٨٤هـ).
دار صادر/ بيروت.
- ديوان أبي تمام (٢٣١هـ).
تقديم وشرح الدكتور محيي الدين صبحي.
الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
دار صادر/ بيروت
- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي.
تحقيق: د. محمد عبده عزام
دار المعارف/ مصر
- ديوان أبي الحسن التهامي (٤١٦هـ).
تحقيق: عثمان صالح القريح.
الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
دار العلوم للطباعة والنشر/ الرياض.
- ديوا ابن الساعاتي (بهاء الدين أبي الحسن علي بن رستم الخراساني، ٦٠٤هـ).
حققه. أنيس المقدسي.
منشورات الجامعة الأمريكية/ بيروت عام ١٩٣٨م.
- ديوان السري الرفاء (٣٦٢هـ).
تحقيق ودراسة: د. حبيب حسين الحسني.
رسالة دكتوراه/ جامعة القاهرة/ كلية الأداب.
١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ديوان الشافعي.
جمعه وحققه وعلق عليه: زهدي يكن.
دار الثقافة/ بيروت ١٩٦١م.
- ديوان ابن شرف القيرواني (٤٦٠هـ).
تحقيق: د. حسن ذكرى حسن.
مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة
- ديوان الشريف الرضي.
الطبعة الأولى، رجب ١٤٠٦هـ.
من منشورات وزارة الإرشاد الإسلامي/ إيران.

- ديوان شعر المتلمس الضبعي (٥٠ق.هـ).
تحقيق: حسن كامل الصيرفي.
الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
معهد المخطوطات العربية/ القاهرة.
- ديوان الصفي الحلي (٧٥٢هـ).
دار صادر/ بيروت.
- ديوان الطغرائي أبي إسماعيل الحسين بن علي (٥١٥هـ).
تحقيق: د. علي جواد الطاهر ود. يحيى الجبوري.
الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
دار القلم/ الكويت.
- ديوان ابن الفارض (٦٣٢هـ).
مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة.
- ديوان الفرزدق (١١٠هـ).
دار صادر/ بيروت.
- ديوان ابن قلاقس (٥٦٧هـ).
تحقيق الدكتورة سهام الفريح.
الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
مكتبة المعلا/الكويت .
- ديوان عروة بن الورد.
شرح ابن السكيت.
حققه: عبد المعين الملوحي.
- ديوان الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.
الطبعة الأولى/ ١٣١٢هـ.
المطبعة العلمية/ القاهرة.
- ديوان المتنبي (٣٥٤هـ).
الطبعة الخامسة عشرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
دار صادر/ بيروت.
- ديوان ابن المعتز (٢٩٦هـ).
١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
دار صادر ودار بيروت/ بيروت.
- ذيل مرآة الزمان.
للشيخ قطب الدين موسى بن محمد اليونيني (٧٢٦هـ)
الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
دار الكتاب الإسلامي/ القاهرة.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار.
تصنيف: الإمام محمود بن عمر الزمخشري.
تحقيق: د. سليم النعيمي.

الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
مكتبة الشريف الرضي/ إيران.
- الرحلات.
تأليف: العلامة محمد الخضر حسين، شيخ الجامع الأزهر (١٩٥٨م).
جمعه وحققه: علي الرضا التونسي.
١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- الرحلة في طلب الحديث، للخطيب البغدادي (٤٦٣هـ).
تحقيق: د. نور الدين عتر.
الطبعة الأولى/ ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- روض البشر في أيعان دمشق في القرن الثالث عشر.
(١٢٠١هـ - ١٣٠٠هـ)
تأليف. الشيخ محمد جميل الشطي، مفتي الحنابلة بدمشق (١٣٧٩هـ).
دار اليقظة العربية/ دمشق/ ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
- زهر الآداب وثمر الألباب.
لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني (٤٥٣هـ).
شرح الدكتور زكي مبارك ومحمد محيي الدين عبد الحميد.
الطبعة الثالثة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
المكتبة التجارية الكبرى/ مصر.
- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر.
تأليف. أبي الفضل محمد خليل بن علي المرادي (١٢٠٦هـ).
الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
دار ابن حزم ودار البشائر الإسلامية/ بيروت.
- سنن الترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩هـ).
تعليق: عزت عبيد الدعاس.
الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
مطابع الفجر الحديث/ حمص/ سوريا.
- سير أعلام النبلاء.
تصنيف: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ).
الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
مؤسسة الرسالة/ بيروت.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
للمؤرخ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ).
الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
دار المسيرة/ بيروت.
- شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد (٢٠٨هـ).
لأبي العباس وليد بن عيسى الأندلسي (٣٥٢هـ).
تحقيق: د. سامي الدهان.

الطبعة الثالثة/ دار المعارف/ مصر.
- شرح ديوان عنترة (٢٢ق.هـ).
الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
دار الكتب العلمية/ بيروت.
- صحيح البخاري (٢٥٦هـ).
بيت الأفكار الدولية/ الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- صحيح الجامع الصغير وزيادته.
تأليف. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ رحمه الله).
الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
المكتب الإسلامي. بيروت.
- صحيح سنن الترمذي (٢٧٩هـ).
تأليف: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (رحمه الله).
الطبع الأولى للطبعة الجديدة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
مكتبة المعارف / الرياض.
- صحيح سنن أبي داود (٢٧٥هـ).
صحح أحاديثه: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (رحمه الله).
الطبعة الأولى للطبعة الجديدة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
مكتبة المعارف/ الرياض.
- صحيح سنن ابن ماجه (٢٧٥هـ).
تأليف: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (رحمه الله).
الطبعة الأولى للطبعة الجديدة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
مكتبة المعارف/ الرياض.
- صحيح سنن النسائي (٣٠٣هـ).
تأليف: محمد ناصر الدين الألباني (رحمه الله).
الطبعة الأولى للطبعة الجديدة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
مكتبة المعارف / الرياض
- صفة الصفوة.
للإمام أبي الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ).
حققه وعلق عليه: محمود فاخوري.
وخرج أحاديثه: د. محمد رواس قلعجي.
الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
دار المعرفة/ بيروت.
- ضعيف الجامع الصغير وزيادته.
تأليف: محمد ناصر الدين الألباني (رحمه الله).
الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
المكتب الإسلامي/ بيروت.
ضعيف سنن ابن ماجه (٢٧٥هـ).

تأليف: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (رحمه الله).
الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
مكتبة المعارف / الرياض.
- العقد الفريد
تأليف: أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨هـ).
تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري.
دار الكتاب العربي/ بيروت/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- علوم الحديث.
للإمام أبي عمرو ابن الصلاح (٦٤٣هـ).
تحقيق وشرح: د. نور الدين عتر.
دار الفكر/ دمشق/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- عيون الأخبار.
تأليف: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ).
نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.
المؤسسة المصرية للكتاب.
- فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب.
للحافظ شيرويه بن شهردار الديلمي.
تحقيق: فؤاد أحمد الزمرلي ومحمد المعتصم بالله البغدادي.
الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
دار الكتاب العربي/ بيروت.
- الغرر السوافر عما يحتاج إليه المسافر.
تصنيف: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ).
تحقيق: أحمد مصطفى القضاة.
الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
المكتب الإسلامي/ بيروت، ودار عمار/ عمان.
- الفهرست لابن النديم.
تحقيق رضا تجدد بن علي الحائري
طهران، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- الكامل في التاريخ.
للعلامة عمدة المؤرخين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد (عز الدين ابن الأثير) ٦٣٠هـ.
الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧.
دار الكتب العلمية/ بيروت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.
تأليف. أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ).
دار المعرفة/ بيروت.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس.
للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني (١١٦٢هـ).

تعليق: أحمد القلاش.
الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
مؤسسة الرسالة/ بيروت.
- لسان العرب.
للإمام العلامة ابن منظور (٧١١هـ).
الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي.
دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي / بيروت.
- لسان الميزان.
للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ).
الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
دار الفكر/ بيروت.
- لعبة الشطرنج في ماضيها الإسلامي.
تأليف: أحمد الشرقاوي إقبال.
الطبعة الأولى ١٩٦٩م/ مطبعة النجاح/ الدار البيضاء.
- مآثر الإنافة في معالم الخلافة.
تأليف: أحمد بن عبد الله القلقشندي (٨٢١هـ).
تحقيق: عبد الستار أحمد فراج.
عالم الكتب/ بيروت.
- مجمع الأمثال.
لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني (٥١٨هـ).
تقديم وتعليق: نعيم حسين زرزور.
الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨.
دار الكتب العلمية / بيروت.
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء.
لأبي القاسم حسين بن محمد الراغبي الأصبهاني (٥٠٢هـ).
منشورات دار مكتبة الحياة / بيروت.
- المختار من تاريخ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي.
اختيار: محمد قنديل البقلي.
كتاب الشعب، مطابع الشعب عام ١٩٥٨م.
- المستطرف في كل فن مستظرف.
تأليف: شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح الأبهيشي المحلي (٨٥٠هـ).
تحقيق: عبد اللطيف سامر بيتية.
الطبعة الأولى/ دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي/ بيروت.
- مسند الإمام أحمد (٢٤١هـ).
المكتب الإسلامي ١٩٨٥م.
- مسند الإمام أحمد ابن حنبل (٢٤١هـ).

أشرف على تحقيقه: الشيخ شعيب الأرنؤوط.
الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
مؤسسة الرسالة/ بيروت.
- مسند الشهاب.
للقاضي أبي عبد الله محمد بن سلامة القضاعي.
تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.
الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
مؤسسة الرسالة/ بيروت.
- مسند أبي يعلي الموصلي (الإمام الحافظ أحمد بن علي التميمي (٣٠٧هـ).
تحقيق: حسين سليم أسد.
الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
دار المأمون للتراث/ دمشق وبيروت.
- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص.
للشيخ عبد الرحيم بن أحمد العباسي (٩٦٣هـ).
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
المكتبة التجارية بمصر/ ١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م.
- معجم الأدباء لياقوت الحموي (٦٢٦هـ).
الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- معجم البلدان
للشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت الحموي البغدادي (٦٢٦هـ).
تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي.
الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
دار الكتب العلمية / بيروت.
- معجم المؤلفين.
تأليف: عمر رضا كحالة.
مطبعة الترقي بدمشق ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.
دار الفكر/ بيروت.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة.
للحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢هـ).
دار الهجرة/ بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- مقامات الحريري (٥١٦هـ).
دار بيروت للطباعة والنشر/ بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المنازل والديار.
تأليف: أسامة بن منقذ (٥٨٤هـ).
تحقيق: الأستاذ مصطفى حجازي.
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/ القاهرة/ ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
- الموضوعات.

للأمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧هـ).
تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان.
الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، دار الفكر.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين.
تأليف: إسماعيل باشا البغدادي.
طبع وكالة المعارف/ إستانبول ١٩٥٥م.
أعادت طبعة بالأوفست: المكتبة الإسلامية/ طهران ١٣٨٧هـ - ١٩٤٧م.
دار النشر. فرانز شتاير بفيسبادن.
- الوافي بالوفيات.
تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (٧٦٤هـ)..
الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١هـ).
تحقيق: د. إحسان عباس.
دار صادر/ بيروت.

Treaties on the Importance of Travel and Living Abroad, By Sadriddin Abi Al-Fadhl Muhammad Khalid Bin Ali Bin Muhammad Al-Muradi (d. 1206 H)

These are treaties on the importance of travel and living abroad by Sadreddien Abi Al-Fadl Muhammad Khalid Bin Ali Bin Muhammad Al-Muradi, the Mufti of Syria who died in 1206 H. He encourages Muslims to travel and seek making a living in different parts of the world. He showed the importance of traveling and drew supporting examples from the Qurían and Hadith.



في مجالات
الاجتهاد الجماعي المنشود

رؤية تحليلية

الدكتور قطب مصطفى سانو **

** أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.



ملخص البحث :

حاولت هذه الدراسة تحرير القول في مفهوم مجالات الاجتهاد في الفكر الأصولي، ومفهوم الاجتهاد الجماعي. واقتضى الموضوع تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة مباحث.

المبحث الأول: في مفهوم مجالات الاجتهاد الجماعي.

المبحث الثاني: في مجالات الاجتهاد الجماعي القُطري.

والمبحث الثالث: في مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي.

والمبحث الرابع: في مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي.

وبعد أن فصلت الدراسة القول في هذه المباحث على المستوى النظري، أنتقلت إلى المستوى التنزيلي بضرب الأمثلة من واقع حياتنا المعاصرة بغية التوصل إلى حسن تنزيل المعاني المرادة لله من المسائل المنصوص عليها وغير المنصوص عليها.

تقديم الدراسة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فليس من مرية في أن الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة لا تزال تشهد - يوما بعد يوم - مزيدا من الدراسات العلمية المنهجية الجادة حول الاجتهاد الجماعي، وقد ظهر - في الأونة الأخيرة - العديد من الدراسات والأبحاث والمؤلفات العلمية القيمة هادفة إلى تأصيل القول في كثير من مسائل هذا النوع من الفكر الاجتهادي العام، كما عقدت ندوات

ومؤتمرات محلية وعالمية لمناقشة معظم قضاياه الأساسية. وبالنّظر المتمعن في كثير من تلك الكتابات والدراسات والندوات المعاصرة حول الاجتهاد الجماعي، يجد المرء ثمة شحا في تناول مجالات الاجتهاد الاجتماعي ودراستها بصورة علمية مفصلة، ومن العسير - إن لم يكن من المتعذر - أن يحظى المرء بدراسة منهجية موضوعية، تعنى بتأصيل القول في هذا الجانب بصورة مترابطة، ولئن حاول بعض المعاصرين تناوله، فإنه من الإنصاف تقرير القول بأن تناولهم تعوزه الدقة والموضوعية والشمولية المطلوبة(١)، ولهذا فإن ثمة حاجة إلى تحقيق القول في هذه المسألة، وكشف الغطاء عن حقيقتها وحدودها ودائرتها إنه ليس من ريب في أن أهم فرق بين الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي في حس الكثيرين، يتمثل في عدد المشاركين في كل واحد منهما، ولكننا نعتقد أن الفرق الأهم بين الأمرين، يتمثل في المسائل والموضوعات التي يعالجها كل واحد منهما، فالمشكلة اليوم ليست.. «في كيفية تشكيل مجامع الفقه، أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ووضع معايير اختيار الأعضاء. وإنما المشكلة الأهم.. في طبيعة الموضوعات التي تعرض لها وتناقشها، ومدى أهميتها وعلاقتها بنمو المجتمع وتقدمه وحمايته في المجالات المتعددة»..(٢). وعليه، فإن تأصيل القول في هذه المشكلة، أمر لا مناص منه مادام واقعنا الإسلامي الراهن يرنو إلى تخفيف وطأة التشتت المرجعي في القضايا العامة، نتيجة الخلط بين مسائل الاجتهاد الجماعي وموضوعاتها، ومسائل الاجتهاد الفردي وموضوعاتها. وستحاول هذه الدراسة تحرير القول في مفهوم مجالات الاجتهاد في الفكر الأصولي، كما ستعنى بتفصيل القول في مجالات أنواع الاجتهاد الجماعي المعاصر.

---

(١) منهم، الدكتور عبد المجيد السوسوة حيث تناول في كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص١٠٧) مجالات الاجتهاد الجماعي، وحصرها في القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقده أو المتشعبة بين عدة علوم، والقضايا العامة التي سبق لأسلافنا أن اجتهدوا فيها وتعددت آراؤهم والقضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير كالقضايا التي قامت على العرف وليس نجافي في أن هذا التناول يفتقر إلى الضبط العلمي المنهجي الواضح، لأن الاجتهاد في المسائل المستجدة أو القديمة، يتوقف على طبيعة النصوص الواردة إزاءها، فضلا عن أن كون المسألة عامة لا يخلو من أن تكون قطرية أو إقليمية أو أممية (عالمية)، ولهذا، فإنه قد كان حريا به بيان مدى وجود نصوص لهذه المسائل، وضبط نوعية عمومها من حيث القطرية والإقليمية والأممية.

(٢) انظر، حسنة، عمر عبيد: مقدمة كتاب: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي. لمؤلفه عبد المجيد السوسوة الشرفي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى، عام ١٩٩٨م) ص٣٨ بتصرف.

المبحث الأول

في مفهوم مجالات الاجتهاد الجماعي**

عرض وتحليل

أولاً: في مفهوم مجالات الاجتهاد في الفكر الأصولي:

يعبر بعض أهل العلم بالأصول عن مجالات الاجتهاد، بالمجتهد فيه، ويسميها بعض أخر منهم بمسائل الاجتهاد، وتذهب طائفة ثالثة إلى تسميتها بمحال الاجتهاد، ويعتبر الغزالي من أولئك الذين حددوا المراد بالمجتهد فيه، وذلك عندما قال: «.. والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ أثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه أثما. ووجوب الصلوات الخمس والزكوات، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع، فيها أدلة قطعية، يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد...»(٣). وحاول الرازي توضيح ما ذكره الغزالي، فقال «.. المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليّات الشرع ..»(٤). وأما البخاري، فقد استجلى هذا الموضوع، فقال «.. والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه لاستحالة أن يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع، فيخرج عنها الحكم العقلي ومسائل

** من الجدير ذكره أنه سبق للباحث أن قدم تصوراً عاماً عن هذا الموضوع في كتابه «أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر»، ووعدت القراء الأعزاء في نهاية ذلك الكتاب بأنني سأوسع موضوع الاجتهاد الجماعي المنشود جانب الدراسة والتأصيل والتحقيق والتفصيل إذا أمد الله في الأجل، ومتعنا بالصحة والعافية. ولكن نظراً لكثرة المسؤوليات وضيق الأوقات، فلم استطع حتى هذه اللحظة أن أفي بذلك الوعد وفاء كاملاً. ولكن يحدوني أمل فسيح في أن أوفق إلى هذا العمل في الأيام القادمات بإذن الله تعالى ويومئذ سيكون هذا البحث المتواضع جزءاً من ذلك الكتاب المنتظر بمشيئة الله تعالى!

(٣) انظر الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق عبد الشافي (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٣هـ) ج٢، ص٣٥٤

(٤) انظر الرازي المحصول من علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، طبعة أولى، عام ١٤٠٠هـ) ج٦، ص٤٠ باختصار.

الكلام ووجوب أركان الشرع وما اتفقت الأمة عليه من جليات الشرع، لأنها وإن كانت أحكاماً شرعية، لكن فيها دلائل قطعية..»(٥) وزاد الزركشي هذا الأمر توضيحاً فقال: . المجتهد فيه.. هو كل حكم شرعي عملي أو علمي، يقصد به العلم، ليس فيه دليل قطعي فخرج بالشرعي العقلي، فالحق فيه واحد. والمراد بالعملي هو كل ما هو كسب للمكلف إقداما وإحجاماً. وبالعلمي ما تضمنه علم الأصول من المظنونات التي يستند العمل إليها وقولنا. ليس فيه دليل قاطع (احتراز) عما وجد فيه ذلك من الأحكام، فإنه إذا ظفر فيه بالدليل، حرم الرجوع إلى الظن(٦). وأما الشوكاني فعنى - في إرشاده بتلخيص ما ذكره الأئمة السابقون، فقال «..المجتهد فيه هو الحكم الشرعي العملي..»(٧) ومراده بالحكم الشرعي العملي، الأحكام الفقهية التي تعرف عند الفقهاء بالأحكام العملية مقابل الأحكام العقدية والأحكام التهذيبية.

وعلى كل، فلئن أثر هؤلاء الأئمة استخدام مصطلح المجتهد فيه للتعبير عن مجالات الاجتهاد، فإن القاضي أبا الحسين البصري فضل استخدام مسائل الاجتهاد للدلالة على المجتهد فيه، فقال «...باب الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد. اعلم أن قاضي القضاة، ذكر في العمد أن ما عليه دلالة قاطعة، فليس هو من مسائل الاجتهاد والحق في واحد منه لا يحل خلافه، سواء كانت تلك الدلالة خفية أو جلية..»(٨) وحاول الرازي توضيح هذا، فقال «.. وقال أبو الحسين البصري - رحمة الله - المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية..»(٩).

وأما إطلاق مصطلح محال الاجتهاد على مجالات الاجتهاد، فقد اختاره الشاطبي عندما قال ما نصه «..محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الاخر، فلم تصرف البتة إلى طرف النفي ولا

---

(٥) انظر البخاري كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة أولى، عام ١٩٩١م) ج٤، ص٢٦.

(٦) انظر الزركشي، جلال الدين البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق مجموعة من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف، طبعة ثانية، ١٩٩٢م) ج٦، ص٢٢٧ باختصار.

(٧) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص٢٥٢.

(٨) انظر البصري، أبو الحسين المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس (بيروت، دار الكتب العلمية طبعة أولى، عام ١٤٠٣هـ) ج٢، ص٣٩٦ باختصار.

(٩) انظر: المحصول - مرجع سابق - ج٦، ص٤٠ باختصار.

إلى طرف الإثبات وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال المكلف أو تروكه، إما: أن يأتي فيها خطاب من الشارع أو لا؛ فإن لم يأت فيها خطاب، فإما أن يكون على البراءة الأصلية، أو يكون فرضا غير موجود. وإن أتى فيها خطاب، فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات، أو لا، فإن لم يظهر له قصد البتة، فهو قسم المتشابهات؛ وإن ظهر، فتارة يكون قطعيا، وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق فيه في النفي أو في الإثباب، وليس محلا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطىء قطعا. وأما غير القطعي، فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع لهامعارضه أولا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك، إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو، رجع إلى قسم المتشابهات.. وإن قوي في إحدى الجهتين، فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين..»(١٠). وعلى العموم، لئن آثر الأئمة السابقون استخدام مصطلحات: المجتهد فيه ومسائل الاجتهاد ومحال الاجتهاد، فإن معظم المعاصرين في الفكر الاجتهادي، عنوا باستخدام مصطلح مجالات الاجتهاد تعبيرا عن هذا الموضوع، ومن أولئك العلماء، الشيخ القرضاوي الذي قال في كتابه – الاجتهاد – «والذي يظهر لي – والله أعلم – أن مجال الاجتهاد: هو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، سواء كانت من المسائل الأُصلية الاعتقادية أم من المسائل الفرعية العملية»(١١).

وكرر الدكتور وهبة – في بحث له العبارة نفسها، وذلك عندما قال «..مجال الاجتهاد أمران ما لا نص فيه أصلا، أو ما فيه نص غير قطعي. ولا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين»(١٢).

---

(١٠) انظر الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة، شرح الشيخ دارز، (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى، عام ١٩٩٤م) م٢ ج٤ ص٥١٩–٥٢٠ بتصرف.

(١١) انظر القرضاوي يوسف الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت، دار القلم، طبعة أولى عام ١٩٨٥م) ص٦٥.

(١٢) الزحيلي، وهبة: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص١٨٧.

وأيا ما كان الأمر، فإنه لا مشاحة في المصطلاحات، بل إنّه بالنظر المتمعن فيما ذكره المعاصرون، وما قرره الأقدمون، لا يجد المرء فرقا كبيرا بينهم، فما انتهى إليه المعاصرون لا يعدو أن يكون توضيحا وتفصيلا لما قرره الأصوليون القدامى، ولهذا، فإن يكن من جديد في طروحات المعاصرين، فإنه لا يتجاوز دائرة التفصيل والشرح والترجيح. وبناء على هذا، يمكننا تقرير القول بأن ثمة شبه اتفاق بين معظم الأصوليين القدامى وبعض الكتاب المعاصرين على كون مجالات الاجتهاد قاصرة على المسائل التي لم يرد فيه نص مطلقاً، والمسائل التي لم يرد فيها نص قطعي ثبوتاً ودلالة(١٣). واعتباراً بأن المسائل التي لم يرد فيها نص قطعي ثبوتا ودلالة، تنتظم المسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتا ودلالة(١٤)، والمسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتاً لا دلالة، والمسائل التي ورد فيها نص ظني دلالة لا ثبوتاً. ولهذا، فإنه يمكننا تحديد المراد بمجالات الاجتهاد في الفكر الأصولي القديم والمعاصر، بأنه عبارة عن المسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتاً ودلالة، والمسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتاً لا دلالة، والمسائل التي ورد فيها نص ظني دلالة لا ثبوتا، والمسائل التي لم يرد فيها نص مطلقاً.

إن هذا التعريف يمثل في حقيقته التوجه الذي يتبناه معظم أهل العلم بالأصول، ويعبر عن نظرتهم إلى ماهية النظر الاجتهادي بوصفه جهداً علمياً فكرياً منهجياً، يستهدف الوصول إلى مراد الله من تلك المسائل المذكورة، ولا يهتم هذا النظر الاجتهادي - عند أكثرهم - بالبحث عن سبل تنزيل المراد الإلهي في والواقع، مما يعني أن النظر الاجتهادي في حقيقته

---

(١٣) يراد بقطعية ثبوت النص أن يكون النص ثابت النسبة إلى مصدره الذي أوحي به، وينطبق هذا على كل القرآن الكريم، لأن نقله كان بالتواتر المؤدي إلى اليقين، وكذلك الأحاديث المتواترة. وأما قطعية دلالة النص فيقصد بها، أن يكون النص في دلالته على المراد الإلهي منه، لا يحتمل إلا معنى واحداً من وجوه المعاني بحسب ما يقتضيه لسان العرب، وتتحقق هذه القطعية في نصوص الكتاب والسنة المتعلقة بالعقائد والعبادات والمقدرات من الكفارات والحدود وفرائض الإرث.. ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، يراجع الدريني فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (دمشق، طبعة دار الرشيد، عام ١٩٧٥م) ج١ ص٣٨٤ بتصرف واختصار. كما يراجع النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، ١٩٩٣م) ص٩٨ وما بعدها.

(١٤) ويراد بظنية ثبوت النص، عدم الجزم بثبوت النص إلى مصدره الذي أوحي به، وينطبق هذا على أحاديث الآحاد، والمشهور. وأما ظنية دلالة النص، فيراد بها، تردد النص في دلالته على المعنى المراد منه بين معنيين فأكثر من المعاني التي تحتمل أن تكون مراداً إلهيا.. وتتحقق هذه الظنية في نصوص الكتاب والسنة المتعلقة بالأحكام العملية والمعاملات وسواها. ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، يراجع المراجع المذكورة أعلاه آنفا.

لا يتجاوز دائرة التعرف على الحكم المراد من المسائل، ولا يلتفت إلى محل تنزيل وتطبيق ذلك الحكم. أجل، لئن كان هذا التصور عن النظر الاجتهادي يمثل التوجه العام لدى عامة الباحثين في الفكر الأصولي بشكل عام وفي الفكر الاجتهادي بشكل خاص، فإنه من الجدير بالذكر والتقرير بأن الإمام الشاطبي - رحمه الله - كان يرى أن مهمة النظر الاجتهادي لا تتوقف عند الوصول إلى الحكم المراد لله من المسائل التي لم يرد فيها نص قاطع أو المسائل التي لم يرد فيها نص مطلقا، ولكنها تنتظم أيضاً مهمة أخرى، تتمثل في الاجتهاد من أجل التعرف على المحل الذي ينزّل فيه مراد الله من جميع المسائل الشرعية المنصوص عليها، وغير المنصوص عليها بتاتاً. وبناء على هذا، فإن الاجتهاد عنده ينقسم إلى قسمين، وهما اجتهاد يهدف إلى التعرف على مراد الله في المسائل المنصوص عليها نصا غير قطعي والمسائل غير المنصوص عليها مطلقاً، واجتهاد أخر، يروم التعرف على سبل تنزيل مراد الله في الواقع، وهذا نص ما قاله «.. الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله.. وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، فثلاثة أنواع: أحدها: المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر مما هو ملغى.. والثاني: المسمى بتخريج المناط، وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي.. والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات. والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق المناط على قسمين تحقيق عام.. وتحقيق خاص من ذلك العام..»(١٥).

انطلاقا من هذا التقسيم للنظر الاجتهادي، فإنه يمكن تقرير القول بأن المجتهد فيه عند الشاطبي، لا ينحصر في المسائل التي ورد فيها نص ظني، ولا في المسائل التي لم يرد فيها

(١٥) انظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة - مرجع سابق - م٢، ج٤، ص٤٦٣-٤٧٠ باختصار.

نص مطلقا، ولكنه يشمل المسائل التي ورد فيها نص قاطع بيد أن طبيعة الاجتهاد في هذه المسائل تختلف عن طبيعة الاجتهاد في المسائل الأخرى. فبالنسبة للمسائل التي ورد فيها نص قاطع ثبوتا ودلالة، فإن الاجتهاد فيها لا يتجاوز دائرة البحث عن سبل تنزيل مراد الله منها في الواقع، وتفعيل الواقع الإنساني بذلك المراد الإلهي، ولا يغشى الاجتهاد في هذه المسائل جانب الثبوت، وجانب الدلالة، لأنه من المقطوع به يقينا صحة نسبة النصوص الواردة فيها إلى مصدرها الذي أوحى بها، وفضلا عن ذلك، فإن مراد الله منها واضح وجلى ولا يحتاج إلى أي نظر اجتهادي على مستوى الدلالة. ويعني هذا أن الاجتهاد النظري محظور في هذه المسائل، وغير مسموح به بتاتا، لأن فتح باب الاجتهاد فيها بالبحث عن احتمالات ومعان جديدة «.. من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن، وهو مذهب كفيل، بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلا، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة..»(١٦). وفضلا عن هذا، فإن هذه النصوص بعد مجيئها قطعية الثبوت والدلالة، لا تخلو - كما يقول الأستاذ عمارة «..من أن تتعلق بثوابت - دينية أو دنيوية فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدين إلى نسخ الدين، وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية التي لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها، فلابد فيها من الوقوف عند دلالات النص، وإلا دخلنا في إطار العبث الذي لا يجوز إن يسمى اجتهادا بحال من الأحوال..»(١٧).

بناء على هذا، فيمكننا تقرير القول بأن الاجتهاد في المسائل التي ورد فيها نص قطعي ثبوتا ودلالة، لا يتناول الجانب القطعي المتمثل في دلالته على المعنى المراد منه وفي طريقة ثبوته، ولكنه ينصب على طريقة تنزيل ذلك المراد في أرض الواقع، وهذا ما يصطلح عليه اليوم في أروقة الباحثين المعاصرين بالاجتهاد التنزيلي أو الاجتهاد التطبيقي، ويراد به، بذل الوسع واستفراغ الطاقة من أجل «..الوصل بين الوحي والواقع على معنى تبين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي مجراه نحو الوقوع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو

---

(١٦) انظر النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - مرجع سابق - ص٩٨ باختصار

(١٧) انظر عمارة، محمد، معالم المنهج الاسلامي (القاهرة، الأزهر الشريف، وواشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، عام ١٩٩١م) ص١٠١ باختصار.

التكيف بإلزامات الوحي..»(١٨). وأما المسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتا ودلالة، فإن الاجتهاد فيها يتناول جانب التحقق من ثبوت صحة نسبة النص إلى المصدر الذي أوحى به بطرق من النقد معروفة عند المحدثين، كما يتناول جانب تحديد المعنى المراد لله من دلالته من خلال الاجتهاد في الاحتمالات المختلفة التي هي مظنة أن تكون مراداً إلهياً بحسب دلالة النص والموازنة بين تلك الاحتمالات باستخدام جملة من الاعتبارات التي ترجع إلى قواعد اللغة والسياق والقرائن المختلفة، وفضلاً عن هاتين المهمتين، فإن الاجتهاد في هذه المسائل، يعنى بالبحث عن سبل تنزيل المعاني المرادة لله منها في الواقع. وأما المسائل التي ورد فيها نص ظني في جانب وقطعي في جانب آخر، فإن الاجتهاد فيها يتمركز حول الجانب الظني إن ثبوتاً أو دلالة وفق ما قررناه انفا، كما يشمل الجانب التنزيلي لهذا النص بعد ضبط المعنى المراد منه. وبالنسبة للمسائل التي لم يرد فيها نص مطلقاً، فإن الاجتهاد فيها ينتظم البحث عن مراد الله منها باستخدام جملة من المناهج الأصولية والقواعد الكلية ومقاصد الشرع، كما ينتظم البحث عن سبل تنزيل مراد الله منها بعد ضبطه وتحديده في الواقع العملي. وتأسيساً على هذا، فإن مجالات الاجتهاد عند عامة أهل العلم بالأصول، أربع مسائل أساسية، وأما مجالاته عند الشاطبي، فإنها تشمل تلك المسائل الأربع على المستوى النظري، وجميع المسائل الشرعية على المستوى التنزيلي. وبهذا، نكون قد تبينا من مجالات الاجتهاد في الفكر الأصولي العام، ولكن يبقى تساؤل عن مجالات الاجتهاد الجماعي، ولبسط القول في هذا، فإننا نرى أن نمهده بتحرير القول في مفهومه من منظورنا.

ثانياً: مفهوم الاجتهاد الجماعي في هذه الدراسة(١٩):

ثمة تعاريف عديدة للاجتهاد الجماعي المنشود(٢٠)، ويعتبر التعريف تعريف السادة المشاركين في ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي بالإمارات، أحد أهم التعريفات

---

(١٨) انظر: النجار، عبد المجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - مرجع سابق - ص١١٥ باختصار.

(١٩) للمعلومية، لقد سبق للباحث أن نشر بحثاً مستفيضاً حول مفهوم مصطلح الاجتهاد الجماعي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، وذلك في العدد الحادي والعشرين ويمكن الرجوع إلى هذا البحث للاستزادة.

(٢٠) انظر تعريف الاجتهاد الجماعي للدكتور العيد، الخليل في بحث له بعنوان الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر (مجلة الدراسات التي تصدرها الجامعة الاردنية. العدد العاشر من المجلد الرابع عشر، صفر سنة ١٤٠٨هـ الموافق تشرين أول عام ١٩٨٧م) ص٢١٥ باختصار، وانظر كذلك تعريفاً له عند الدكتور الصاوي، توفيق في كتابه فقه الشورى والاستشارة (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ص٢٤٢ باختصار، وانظر أيضاً تعريفاً ثالثاً له عند الدكتور الشرفي، عبد المجيد السوسوة في كتابه الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة اولى ١٩٩٨م). ص٤٦

الحديثة، وهذا نص تعريفهم كما ورد في البيان الختامي «. تقرر الندوة أن الاجتهاد الجماعي هو اتفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع أو هيئة أو مؤسسة شرعية ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية على حكم شرعي عملي لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور...»(٢١).

وبالنظر المتمعن في معظم التعريفات المعاصرة للاجتهاد الجماعي، نجد أربابها يتحاورون الإشارة إلى مجالات الاجتهاد الجماعي، ويعتبر تعريف الندوة الآنف ذكره أحد التعريفات القلائل التي أشارت إلى مجالات الاجتهاد الجماعي بطريقة غير مباشرة. ولكنه يؤخذ على هذا التعريف الذي ذكره السادة المؤتمرون ما وقعوا فيه من خلط واضح بين ماهية الاجتهاد الجماعي وماهية الإجماع، وشتان ما بينهما. فالتعريف الذي ذكروه أقرب لأن يكون تعريفاً للإجماع من أن يكون تعريفاً للاجتهاد الجماعي، لأن الاجتهاد الجماعي ليس اتفاق أغلبية المجتهدين. ولا يمكن له أن يكون كذلك، ولكنه في حقيقته وسيلة من الوسائل الموصلة إلى تحقيق اتفاق أغلبية المجتهدين، مما يعني أن اتفاق أغلبية المجتهدين (= إجماع الأغلبية) أو اتفاق جميع المجتهدين (= الإجماع الصريح) أحد نتائج الاجتهاد الجماعي. وليس صنوه ولا مرادفه، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين المقدمة والنتيجة. وفضلاً عن هذا الخلل في تعريف الندوة، فإن المجالات التي أشاروا إليها، لا تعدو أن تكون إحدى مجالات الاجتهاد الجماعي، ذلك لأن الاجتهاد الجماعي لا يغشي المسائل التي لم يرد لها نص قطعي فحسب، ولكنه يشمل أيضا المسائل التي لم يرد لها نص مطلقا، مما يجعل حصرهم مجالاته في المسائل التي لم يرد فيها نص قطعي محل نظر ونقد. وإضافة إلى هذا، فإن مجالاته على المستوى التنزيلي ينتظم جميع المسائل المنصوص عليها نصا قطعيا أو ظنيا، والمسائل غير المنصوص عليها مطلقا. وعلى العموم، إننا نعتقد بأن هذا التعريف الذي تبناه السادة المؤتمرون بحاجة إلى مراجعة. ولئن جاز لنا أن نصوغ تعريفا للاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر فإننا سنقول إنه يراد به « .العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها مجموع الأفراد الحائزين(٢٢) على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور من أجل الوصول إلى مراد الله في قضية ذات طابع عام تمس حياة أهل قطر، أو إقليم، أو عموم الأمة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في تلك القضية ذات الطابع العام على

---

(٢١) انظر عدد خاص بأبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٦م) ج٢، ص١٠٧٩ باختصار.

(٢٢) نروم بالأفراد في هذا المقام أهل العلم والمعرفة الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد في قطر من الأقطار ومن مجموع هؤلاء يتكون أعضاء المجامع الاجتهادية القطرية التي اقترحنا ضرورة الشروع في تأسيسها في هذا العصر نهوضا وتفعيلا لفكرة الاجتهاد الجماعي المنشود.

واقع المجتمعات والأقاليم والأمة..»(٢٣).

بالنظر في هذا التصور المعاصر عن حقيقة الاجتهاد الجماعي وماهيته، يجد المرء أنه يتنظم توضيحا للغايتين المنشودتين من هذا النوع من الاجتهاد، وهما. (أ) الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة عموم مجتمع، أو أهل إقليم أو عموم الأمة، وتتحقق هذه الغاية عبر اجتهاد جماعي نظري، يحاول استجلاء الأحكام المرادة لله من ثنايا النصوص الشرعية عبر المناهج الاجتهادية المعتبرة. (ب) الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله من المسائل في واقع المجتمعات والأقاليم والأمة، وتتحقق هذه الغاية من خلال اجتهاد جماعي تنزيلي تطبيقي، يعنى فيه برسم كافة السبل والوسائل العلمية المنهجية المعينة على تطبيق الأحكام المرادة لله - جل جلاله - في واقع الأرض. كما أن هذا التصور عني بالالتفات إلى المسائل العامة التي تهم هذا الاجتهاد الجماعي المنشود نتيجة التغيرات المعاصرة، حيث إن المسائل العامة أضحت لا تخلو من أن تكون عامة قطرية، وعامة إقليمية، وعامة أممية، مما يعني أن الاجتهاد الجماعي لم يعد نوعا واحدا، بل غدا يتنوع إلى ثلاثة أنواع، وهي:

(أ) اجتهاد جماعي قطري (محلي)، ونروم به، العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها أهل الاجتهاد القاطنون في قطر من الأقطار، قصد الوصول إلى ضبط محكم لمراد الله في المسائل العامة التي تعم بها البلوى في ذلك القطر، وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله على واقع الناس في ذلك القطر(٢٤). (ب) اجتهاد جماعي إقليمي، ونقصد به، تلك العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها مجتهدون مفوضون من الأقطار المنضوية تحت إقليم من الأقاليم، بغية الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة الأفراد الذين يقيمون في أقطار ذلك الإقليم، وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله على واقع الأفراد القاطنين في أقطار ذلك الإقليم(٢٥). (ج) اجتهاد جماعي أممي، ونقصد به، تلك العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها مجتهدون مفوضون من مختلف الأقطار، بغية الوصول إلى مراد الله في المشاكل العامة التي تمس حياة عموم الامة وبغية الوصول الى حسن تنزيل مراد الله على واقع الأمة في جميع الأقطار(٢٦). هذه نبذة عن

(٢٣) انظر «قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود» مجلة كلية الدراسات العربية، العدد العشرون

(٢٤) انظر سانو، قطب مصطفى معجم مصطلحات أصول الفقه (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى، عام ٢٠٠٠م) ص٣٠ بتصرف.

(٢٥) انظر: معجم مصطلحات أصول الفقه - مرجع سابق - ص٣٠ بتصرف

(٢٦) انظر: معجم مصطلحات أصول الفقه - مرجع سابق - ص٣١ بتصرف.

تصورنا لمفهوم الاجتهاد الجماعي، وفي ضوئه، يمكننا ضبط مجالاته على مستويين، وهما: المستوى النظري، والتنزيلي. وأما مجالاته على المستوى النظري، فتشمل المسائل العامة (القطرية والإقليمية والأممية) التي ورد في شأنها نص ظني الثبوت والدلالة، والمسائل العامة التي ورد فيها نص ظني الثبوت دون الدلالة، والمسائل العامة التي ورد فيها نص ظني الدلالة دون الثبوت، كما أنها تشمل أيضا كافة المسائل العامة التي لم يرد فيها نص مطلقا. وأما مجالاته على المستوى التنزيلي، فإنها تنتظم كافة المسائل العامة (القطرية والإقليمية والأممية) سواء ورد فيها نص قاطع أو نص ظني، أم لم يرد فيها نص مطلقا. ومقتضى هذا التقسيم، تقرير القول بأن هناك مجالات للاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري وعلى المستوى التنزيلي، كما أن ثمة مجالات خاصة بالاجتهاد الجماعي الإقليمي وفق المستويين المذكورين، وهنالك مجالات خاصة بالاجتهاد الجماعي الأممي حسب المستويين المذكورين أيضا. وهاكم تفصيل القول في كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة.

المبحث الثاني: في مجالات الاجتهاد الجماعي القطري: عرض وتحليل

نروم بمجالات الاجتهاد الجماعي القطري في هذا المقام، مجموع تلك المسائل والنوازل والقضايا القطرية التي تصلح أن تكون موضوعات ومجالا للنظر الاجتهادي الجماعي القطري دون سواه من الأنظار الاجتهادية الجماعية والفردية. فهذه المسائل والنوازل لا يغشاها إلا الاجتهاد الجماعي القطري لاشتمالها على الأبعاد القطرية التي تؤثر فيها الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، وترتبط في طبيعتها بجميع أفراد المجتمع أو بالسواد الأعظم منهم. ولئن كنّا قررنا القول من قبل بأن الاجتهاد الجماعي القطري يروم التوصل إلى مراد الله في المسائل التي تمس حياة أفراد مجتمع بعينه، فإنه من الحري بالتقرير بأنه يجب أن تكون تلك المسائل والنوازل والمستجدات التي يوسعها هذا الاجتهاد بالتحقيق والتحرير مسائل ذات طبيعة قطرية بحيث تكون مرتبطة بحياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم من المجتمع، وتتحقق القطرية في المسألة بكونها مسألة متصلة بحياة جميع أفراد المجتمع وذات تأثير على حياتهم أو حياة معظمهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولئن جاز لنا أن نسمي بعضا من تلك المسائل، فإننا سننتهي إلى القول بأنها تنتظم بعض المسائل التعبدية، كمسألة إثبات رؤية هلال شهر رمضان وشوال وشهر ذي

الحجة(٢٧)، كما تتضمن كثيرا من مسائل الإمامة (الرئاسة) وطبيعة نظام الحكم في قطر من الأقطار، وكيفيات تطبيق الشورى الشرعية في واقع المجتمعات، وأنواع وألوان اللباس والزي الذي يصلح اعتباره زيا شرعيا من ناحية وزيا رجاليا أو نسائيا من ناحية أخرى. كما تتضمن هذه المسائل القطرية العامة معظم مسائل وقضايا المرأة في المجتمع بدءاً بحكم عملها خارج البيت، ومرورا بحكم توليها الولاية العامة (الرئاسة ورئاسة الوزارة) والولاية الخاصة (القضاء) وحقوقها السياسية من تصويت وترشيح للنيابة والمجالس التشريعية وسواها، وعروجا على حكم لقائها بالرجال غير المحارم في مواقع العمل والدراسة والأسواق، ووقوفا عند مشاركتها (أما أو أختا أو بنتا) في المسرحيات والتمثيليات، وانتهاء بقضايا تنظيم النسل والإجهاض وسواها، كما تنتظم هذه المسائل سائر المسائل المتعلقة بعلاقات الدول بعضها ببعض، ومسائل السلم والحرب والأمن في قطر من الأقطار. فهذه المسائل ومثيلاتها في المجتمعات، مسائل اجتهادية قطرية ذات ارتباط وثيق بحياة الأفراد في المجتمعات وذات تأثر بالثقافات والعادات والتقاليد، وإنما كانت هذه المسائل اجتهادية لأن النصوص الواردة في كل مسألة منها ظنية إما في ثبوتها ودلالتها معا، أو في ثبوتها دون دلالتها، أو في دلالتها دون ثبوتها، فضلا عن أن بعضها عديمة النصوص، ولهذا، فإنها تستحق - والحال كذلك - أن تكون محلا للاجتهاد الجماعي المتجدد في الجانب الظني منها.

على أنه من الحري بالتأكيد أن الاجتهاد الجماعي القطري الذي يقتحم حمى هذه المسائل، لا يتوقف عند تحديد مراد الله وتعيينه منها، فحسب، ولكنه يمتد ليشمل بالاجتهاد والتحقيق والدراسة تحديد وسائل تطبيق وتنزيل مراد الله منها في واقع المجتمعات. فلو أراد مجتمع من المجتمعات على سبيل المثال، أن يفعل نظام الإسلام الشامل، ويؤسلم حياة عموم المجتمع على سائر المستويات من اقتصاد واجتماع وتعليم وسياسة، فإن تحديد الجانب الأحرى بالبدء في التنفيذ والتطبيق، أمر موكول ومتروك للاجتهاد الجماعي القطري، كما أن تحديد نقطة التركيز المرحلي في التنفيذ يجب أن يترك لهذا الاجتهاد، ليتوصل عبره إلى ضبط محكم للنقطة التي تستحق أن يبدأ بها والتي لا تخلو من أن تكون أسلمة للنظام السياسي أولا، أو النظام الجنائي، أو النظام الاجتماعي، أو النظام

---

(٢٧) ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، يراجع مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، فقد سبق أن ناقش المجمع هذا الموضوع بصورة مستفيضة

الاقتصادي الخ ويتم تحديد ذلك كله بعد أن يأخذ أهل الاجتهاد بعين الاعتبار أثر الثقافات والعادات والتقاليد والأعراف، ومدى تحقيق مقاصد الشرع من ذلك. وصفوة القول، إن ضبط مجالات الاجتهاد الجماعي القطري، يمكن أن يتم من خلال التأمل والنظر إلى طبائع المسائل والنوازل والقضايا من حيث علاقتها بالأقطار من جهة، ومن حيث كون الأقطار محلا ينزل فيه الحكم الشرعي الذي يتوصل إليه أهل الاجتهاد، مما يقتضي الأخذ بعين الاعتبار خصائص ومكونات وتركيبات الأقطار عند الهم بترقيع أحكام الشرع على واقع الناس، وذلك تجنبا لإصدار أحكام اجتهادية تصلح لتركيبة قطر دون آخر، وتلبي حاجات المسلمين في قطر دون آخر وبناء على هذا، فإن المسائل العامة القطرية التي يجب أن يتصدى لها أهل الاجتهاد عبر اجتهاد جماعي قطري، لا تخلو من أن تكون مسائل منصوصا عليها نصا قطعيا صريحا واضحا، أو نصا ظنيا، أو تكون مسائل غير منصوص على مراد الله فيها لا صراحة ولا ظنا فإذا كانت منصوصا عليها نصا قطعيا، فإن الاجتهاد الجماعي القطري فيها يتجه نحو ضبط وسائل تطبيق الحكم المراد لله منها في واقع الناس، وأما إذا كانت منصوصا عليها نصا ظنيا، أو كانت غير منصوص عليها بتاتا، فإن الاجتهاد الجماعي القطري فيها يتوجه نحو ضبط المراد لله منها من جهة، وتنزيل ذلك المراد في الواقع من جهة أخرى، مما يعني أن علاقة الاجتهاد الجماعي القطري بمسائله ونوازله، يمكن أن تضبط على المستويين الأساسيين، وهما:

(أ) المستوى العلمي النظري، ويرتد هذا المستوى إلى ضبط مراد الله من المسائل المنصوص عليها وغير المنصوص عليها، ويمكن أن نطلق عليه مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري.

(ب) المستوى التنزيلي التطبيقي، يروم الاجتهاد على هذا المستوى حسن تنزيل مراد الله من كافة المسائل، ويمكن أن نطلق عليه مجالات الاجتهاد الجماعي على المستوى التنزيلي وهذا توضيح لهما:

المستوى الأول مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى العلمي النظري

ونروم به اجتهاد أهل الاجتهاد الجماعي القطري من أجل التوصل إلى تحديد محكم منضبط لمراد الله - جل في علاه - في ثلاثة أنواع من المسائل القطرية العامة، وهي:

النوع الأول مسائل قطرية ذات نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها.

إن المسائل القطرية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها، تغدو موضوعا للاجتهاد الجماعي القطري من أجل التوصل إلى اعتبار معنى من المعاني مرادا لله دون غيره من المعاني التي يحتمل كل واحد منها أن يكون مرادا لله جل في علاه، وربما كان ذلك المراد المعين مذكورا للفقهاء السابقين، وربما كان مرادا جديدا يتوصل إليه مجتهدو القطر في ضوء واقعهم المعيش. إن انصراف مجتهدي قطر إلى تحديد مراد لله من النصوص الظنية الدلالة والثبوت، يجب أن يسبق ذلك انصرافهم إلى التثبت والتحقق من مدى صحة نسبة هذه النصوص إلى مصدرها، بحيث إذا ألفوها غير صحيحة، تجاوزوا البحث عن مراد الله فيها، لأن البحث - والحال كذلك - لا يعدو أن يكون تضييعا للوقت وتبذيرا للجهد. وعليه، فإن تحديد مراد الله من المسائل القطرية ذات النصوص الظنية الدلالة والثبوت مرحلة تالية لمرحلة التحقق والتثبت من مدى صحة نسبة تلك النصوص إلى مصدرها. فلو أردنا أن نورد مثالا لهذا النوع من المسائل، فإنه يمكننا القول بأنها تشمل مسألة تولي المرأة المسلمة الولاية العامة، إذ ورد في الحديث الذي رواه أبو بكرة أنه لما بلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - أن فارسا ملكوا ابنة كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» أخرجه البخاري في صحيحه. إن هذا الحديث ظني في ثبوته لأنه خبر الواحد، وظنّي في دلالته على المعنى المراد منه، إذ إنه يحتمل أن يكون المراد به تحريم ولايتها الولاية العامة كما رجح ذلك بعض الفقهاء، ويحتمل أن يكون المراد به - في الوقت نفسه - كراهية توليها الولاية العامة دون تحريم ذلك عليها، وربما اعتبر الحديث خبرا، لا ينتظم تحريما ولا كراهة، وذلك باعتبار أن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - أراد أن يخبر الصحابة بمصير حكم إمبراطورية فارس التي تهاوت بعد ذلك، كما أخبرهم بانتصار الروم على أعدائهم بعد بضع سنين(٢٨). فالشأن في هذا الأمر كالشأن في قصة الملكة بلقيس(٢٩) التي أشاد القرآن الكريم بحسن تدبيرها أمر قومها وقيادتها إياهم إلى بر الأمان من التهديد المؤكد الذي بلغها من نبي الله سليمان - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم. وبناء على الاعتداد بهذا البعد عند القائلين به، يمكن القول بأنه لا يمكن اتخاذ هذا الحديث بمفرده أساسا لتحريم أو كراهة تولي المرأة الولاية العامة، ما دام

---

(٢٨) الإشارة هنا إلى إخباره صلى الله عليه واله وسلم أصحابه بهزيمة الروم في أدنى الأرض، وأنهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين (. غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء) سورة الروم.

(٢٩) وقصة الملكة بلقيس معروفة وقد فصلت فيها سورة النمل، وأوضحت ما كانت تملكه من ذكاء وحسن قيادة، أنقذت قومها من هلاك وشيك ودمار أكيد يراجع سورة النمل للتمعن في قصة هذه الملكة التي ضنّ التاريخ أن يجود بأمثالها حكمة وإبداعا وابتكارا!!

النص الشرعي الوارد خبرا لا إنشاء، نعني أن الانتهاء إلى القول بأن المراد من النص الإخبار ليس إلا، يترتب على ذلك عدم الاستناد إلى هذا الخبر في تحديد حكم تحريم أو كراهة ولاية المرأة المسلمة الولاية الكبرى أو الصغرى، لأن حكم التحريم والكراهة يحتاج إلى طلب أي إنشاء.

ومهما يكن من شيء، فإننا نرى أن تحديد المعنى المراد من هذا النص النبوي الشريف، سواء أكان ذلك تحريما أم كراهة أم سواهما، يتطلب اجتهاداً جماعيا قطريا، يلتفت فيه إلى الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية المترتبة على الاعتداد برأي دون آخر في هذه المسألة، إذ إنه ربما صلح العمل برأي القائلين بحلية توليها الولاية العامة في مجتمعات، بينما لا يصلح العمل بهذا الرأي في مجتمعات أخرى، وبالتالي، فليس من الحكمة في شيء اتخاذ حكم في هذه المسألة معيارا وأساسا دون استناد على الواقع الثقافي والاجتماعي والعرفي للمجتمعات المختلفة(٣٠). ومن المسائل التي تندرج تحت هذا النوع، مسألة النهي عن تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال في اللباس الواردة في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه «لعن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وفي رواية لعن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال أخرجوهم من بيوتكم .» يذهب معظم شراح هذا الحديث إلى القول بأن المراد بالتشبه، هو التشبه في الكلام واللباس والمشي، وفي هذا يقول الشوكاني «..قوله لعن الله المتشبهين من الرجال الخ.. فيه دليل على أنه يحرم على الرجال التشبه بالنساء، وعلى النساء التشبه بالرجال في الكلام واللباس والمشي وغير ذلك..»(٣١) وبناء على هذا، فإن تحديد الزى النسائي أو الرجالي في هذه النصوص مسألة اجتهادية، تخضع لاعتبارات قطرية وعرفية، وبالتالي، فإن الحكم على زي بكونه رجاليا أو نسائياً، يجب أن يتم من خلال اجتهاد جماعي قطري، وذلك لأنه من الممكن جدا أن يعتبر زي في قطر من الأقطار زيا رجاليا، بينما هو في قطر آخر يعتبر زيا نسائياً، فعلى سبيل المثال، يعتبر الإزار زيا رجاليا في بعض الأقطار الإسلامية (دول

(٣٠) ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، يراجع: رؤوف، هبة: المرأة والعمل السياسي (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، عام ١٩٩٥م)، فقد استعرضت أدلة المجيزين والمانعين بصورة علمية متميزة، كما خلصت إلى نتائج مهمة، وفقت إلى حد كبير في كثير منها.

(٣١) انظر: الشوكاني، علي بن محمد: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م) ج٦، ص٣٤٤

الخليج عموماً)، ولكنه يعتبر زيا نسائيا في كثير من الأقطار الإسلامية الأخرى (جميع دول غرب إفريقيا)، ويعني هذا أن لباس رجل الإزار بدعوى كونه زيا شرعيا في المجتمعات التي تراه زيا نسائياً، يعتبر في واقع الأمر تشبها بالنساء كما ورد النهي عن ذلك في الحديث المذكور أنفا(٣٢). وينطبق هذا الأمر أيضا على النهي عن لباس الشهرة في حديث ابن عمر من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة(٣٣). وعلى العموم، فإن هذه المسألة والمسائل التي قبلها، تتطلب اجتهادا جماعيا قطريا متجددا، لا يضيره أن يتوصل أهل الاجتهاد فيها إلى رأي معروف وغير معروف عند الأقدمين، فمن حق هذا الاجتهاد الجماعي القطري المتجدد أن يتبنى ما يترجح لديه من رأى دونما كبير التفات إلى الأراء التي توصل إليها المجتهدون السابقون متأثرين بظروفهم الاجتماعية

---

(٣٢) وكذلك الحال في البنطلون، فإنه يعتبر في كثير من المجتمعات الإسلامية زيا رجاليا خاصا، بينما هو في مجتمعات إسلامية أخرى (في باكستان وأفغانستان وفي وسط الأقليات الإسلامية في الغرب)، يعتبر زيا مشتركا بين الرجال والنساء، ولذلك، فإن لبس المرأة المسلمة البنطلون الذي تتوفر فيه المواصفات الشرعية المطلوبة في الزي في الأقطار الإسلامية التي تعتبره زيا مشتركا لا حرج في ذلك، وأما لبسها إياه في الأقطار الإسلامية التي تعتبره زيا رجاليا، يعتبر ذلك تشبها بالرجال، وقد ورد النهي عنه كما سلف ومحصلة القول هي أن ضبط رجالية أو نسائية زي من الأزياء مسألة عرفية، يحتاج فيها إلى اجتهاد جماعي قطري، ولا ينبغي أن يتصدى له الأفراد فيفتوا بما راق لهم من رأي، فيحدثوا البلبلة والاختلاف والتنازع بين المسلمين في تلك الأقطار، فليتأمل! على أنه من الجدير بالتنبيه أن إسلامية الزي لا علاقة بينها وبين نوعية الزي، نعني أن الإسلام لم يحدد زيا بعينه، ولكنه اكتفى بذكر الأوصاف الواجبة التوافر في الأزياء، وبالتالي، فأي زي توفرت فيه المواصفات الشرعية، فإنه يعتبر زيا شرعيا، سواء أكان بنطلونا أو سروالا أو إزارا. وبطبيعة الحال، فإن توافر المواصفات الشرعية في الزي، لا يعني ذلك تجاهل الأعراف والتقاليد والعادات المعتبرة في تحديد ما كان منها رجاليا ونسائيا، فليتأمل!

(٣٣) ويحدد الإمام البهوتي المراد بثوب الشهرة بأنه هو الثوب الذي «يشتهر به عند الناس، ويشار إليه بالأصابع، (وإنما حرم هذا النوع من اللباس) لئلا يكون ذلك سببا إلى حملهم على غيبته، فيشاركهم في إثم الغيبة، ويدخل فيها أي في ثوب الشهرة خلاف زيه المعتاد، كمن لبس ثوباً مقلوبا أو محولا كجبة وقباء محول، كما يفعله بعض أهل الجفاء والسخافة ويكره لبس خلاف زي أهل بلده، ولبس مزريه، لأنه من الشهرة، فإن قصد به الارتفاع، وإظهار التواضع حرم، لأنه رياء، ومن راءى راءى الله به، ومن سمع سمع الله به.. «انظر: البهوتي، منصور بن يونس كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي هلال (بيروت، دار الفكر، طبعة ١٤٠٣هـ) ج١، ص٢٧٩ بتصرف. وأما الإمام الأبادي، فقد أورد في معبوده تفسيراً لهذا الحديث، وقال ما نصه».. والحديث يدل على تحريم لبس ثوب الشهرة، وليس هذا الحديث مختصا بنفيس الثياب، بل قد يحصل ذلك لمن يلبس ثوبا يخالف ملبوس الناس من الفقراء ٣٢ ليراه الناس، فيتعجبوا من لباسه، ويعتقدوه.. «انظر: الأبادي، محمد شمس الحق: عون المعبود وشرح سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ثانية، عام ١٤١٥هـ) ج١١، ص٥١ باختصار.

وأوضاعهم الفكرية التي كانت تحركهم وتؤثر فيما ينتقونه من رأي. إن تقريرنا القول بأنه من حق هذا النوع من الاجتهاد الجماعي القطري النظري، إعادة النظر في جملة الأفهام التي توصل إليها السابقون حول بعض المسائل العامة التي وردت فيها نصوص ظنية ثبوتا ودلالة، يقوم هذا التقرير على إيماننا بأن الأفهام السابقة لتلك النصوص منبثقة عن ترجيح السابقين معنى من وجوه المعاني لاعتبارات وقرائن مختلفة، وبالتالي، فإنه من الممكن تجاوز تلك الأفهام عند تبدل القرائن القديمة وظهور أدلة تقتضي ضرورة ترجيح معنى آخر من وجوه معاني تلك النصوص. ويوضح هذا الجانب الدكتور النجار مقررا كون أفهام النصوص الظنية «..ناشئة بعد النظر في احتمالات مختلفة، وقع ترجيح أحدها بناء على أدلة وقرائن، بذل العقل وسعه في الإدلاء بها لترجيح ذلك الاحتمال. وهذه الأدلة والقرائن، قد تكون محل نظر جديد بناء على معطيات جديدة يتوصل إليها العقل بالتفكير، أو تكشف عنها مستجدات المعارف والعلوم الإنسانية، وتكون نتيجة ذلك النظر، العدول عن أدلة الترجيح وقرائنه القديمة إلى أدلة وقرائن أخرى، ترجح احتمالا آخر، فينشأ فهم جديد. وليس اختلاف المذاهب الفقهية والعقائدية في شطر كبير منه إلا ناشئا من هذا الاعتبار، إذ يختلف الفهم بين الأئمة للنصوص الظنية لاختلاف الأدلة والقرائن المرجحة، بل قد يختلف الفهم عند الإمام الواحد بين زمن وآخر، كما كان من أمر الإمام الشافعي الذي أنشأ أفهاما جديدة بعد انتقاله من العراق إلى مصر..»(٣٤).

النوع الثاني: مسائل قطرية ذات نصوص ظنية في جانب وقطعية في جانب آخر

لئن كان الاجتهاد الجماعي القطري إزاء المسائل القطرية التي ترد لها نصوص ظنية دلالة وثبوتا، ينصرف نحو التحقق من صحة نسبة تلك النصوص إلى مصدرها وتعيين المعنى المراد لله من تلك النصوص، فإن الاجتهاد ذاته يشمل بالدراسة والتحقيق تلك المسائل القطرية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها دون ثبوتها، كما هو الحال في معظم الآيات القرآنية والسنن المتواترة التي وردت في قضايا ومسائل اجتماعية عامة لم يتحدد المعنى المراد منها تحديدا واضحا، فمهمة الاجتهاد الجماعي القطري إزاء هذه المسائل تنحصر في ضبط معنى من المعاني المحتملة والاعتداد به كالمعنى المراد لله جل شأنه في هذه المسائل، ولا يتجاوز هذه الدائرة إلى الجانب الثبوتي، وذلك لكونه قطعيا وغير مشكوك في صحة

(٣٤) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل – مرجع سابق – ص١٠١ باختصار.

نسبة تلك النصوص إلى مصادرها. وأما إذا كانت ظنية النص الورود في مسألة قطرية عائدة إلى طريقة ثبوته دون دلالته، فإن الاجتهاد الجماعي القطري، يسعه تحقيقاً وتثبتا من مدى صحة نسبته إلى مصدره، ويعني هذا أن الاجتهاد لا يتناول بالدراسة الجانب الدلالي من هذا النص، لكونه قطعيا صريحا لا يحتمل إلا معنى واحدا فقط. وعليه، فإن الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري، يتناول بالتحقيق والدراسة الجانب الظني من النصوص، ويحاول قدر الإمكان ضبط المراد الإلهي الكامن منها.

النوع الثالث: مسائل قطرية عديمة النصوص:

يهدف الاجتهاد الجماعي القطري في هذه المسائل إلى استخلاص مراد معين لله منها عبر مناهج الاجتهاد المعتبرة من قياس واستحسان ومصلحة مرسلة واستصحاب، ويغلب على هذه المسائل طابع الجدة والحداثة إضافة إلى ارتباطها بحياة أفراد مجتمع من المجتمعات. وتنتظم هذه المسائل مسألة سبل إقامة الدول وتأسيس مختلف أنواع الوزارات والمرافق العامة، والتنسيق بين الإدارات داخل الدولة، كما تنتظم هذه المسائل مسألة تحديد واختيار نوعية النظام التعليمي المنشود بين أن يكون نظاما يقوم على الجمع(٣٥) بين الجنسين في قاعة واحدة مع الحفاظ التام على أداب اللقاء بينهما في الإسلام، ونظاما يقوم على الفصل التام بين الجنسين في قاعة الدراسة. إن هذه المسالة ومثيلاتها من مستجدات العصر، مسائل قطرية لم يرد فيها نص لا في كتاب ولا في سنة، وبالتالي، فإن الاجتهاد في معرفة المراد الإلهي منها يجب أن يكون جماعيا قطريا، وليس فرديا على الإطلاق، كما أنه لا ينبغي

---

(٣٥) من الجدير بالتنبيه في هذا المقام أنا فضلنا استخدام مصطلح الجمع بدلا من مصطلح الاختلاط، ذلك لأن مصطلح الاختلاط من المصطلحات الدخيلة على تراثنا الإسلامي، ولا وجود له في مدونات الفقهاء السابقين على الإطلاق، ويعتبر هذا المصطلح ترجمة حرفية لكلمة mixing في الإنجليزية، وبطبيعة الحال، فإننا لا نروم بالجمع الاختلاط، ولكننا نقصد به مطلق اللقاء بين الرجال والنساء مع التزام كل منهم بآداب وأخلاق التعامل المشروعة في الإسلام على أنه من الجدير بالذكر أن هنالك توسعا لدى كثير من الباحثين في استخدام كلمة الاختلاط وإطلاقها على كل أنواع اللقاء الذي يتم بين الرجل والمرأة بغض النظر عن نوعية اللقاء ومكانه ومن المتعذر في معظم الأحيان أن يجد المرء تحديدا واضحا لهذه الكلمة عند أولئك الذين يتوسعون في استخدام هذه الكلمة، بل يجد المرء في معظم الأحيان خلطا بينها وبين الخلوة، والحال أن اللقاء بين الجنسين والخلوة شيئان مختلفان تمام الاختلاف، وليس من ريب أن الإسلام يحرم الخلوة بوصفها مقدمة مفضية إلى الزنا، وأما اللقاء، فإنه لم يرد في شأنه نص لا من الكتاب ولا من السنة، ولذلك، فإن حكمه يتوقف على كيفيته ومآلاته، وخاصة إذا تجاوزنا المعنى الحرفي للكلمة واكتفينا بالقول بأن المراد به مطلق اللقاء الذي يمكن أن يتم بين رجل وامرأة.

أن يكون إقليميا، ناهيك أن يكون أمميا، ومرد هذا إلى طبيعتها الوثيقة الارتباط بالثقافات والعادات والتقاليد. وعليه، فإن تبني دولة من الدول النظام التعليمي القائم على الجمع بين الجنسين معا في قاعات دراسية واحدة، قضية ذات ارتباط وثيق بنمط الحياة وأسلوبها في تلك الدولة، فضلا عن طبيعة علاقة الجنسين بعضهما ببعض من حيث التعايش ضمن الحدود الإسلامية المعتبرة، كما أن مرد ذلك إلى المآلات التي ستنتج عن اعتماد أحد النظامين من أثر، مما يجعل الحكم بناء على اجتهاد فردي، تجاهلا واستخفافا بخصائص تركيبة المجتمعات.

إن الشارع الكريم لو كان يريد ألا تتعدد وجهات النظر في هذه المسألة، لنص على حكمها نصا صريحا واضحا، أما وقد تركه الشارع عفوا وتجاوز التنصيص عليه إن صراحة أو ضمنا، فإن هذا يعني أن الشارع ترك أمر الفصل فيها للنظر الاجتهادي الجماعي القطري المتجدد، ولعل الحكمة في ذلك تكمن في كون المسألة نسبية من حيث ما يترتب عليه من مفسدة ومصلحة، وذلك لأنه ربما قاد النظام التعليمي الذي يجمع فيه بين الجنسين في بيئة إلى مفاسد حقيقية، ولكنه ربما لن يقود إلى ذات المفاسد في بيئة أخرى، وبالتالي، فإن اعتماده في البيئة الأولى مخالفة للمقصد الشرعي المتمثل في درء المفاسد وجلب المصالح، كما أن رفضه في البيئة الثانية لا مبرر له شرعا. وبهذا نصل إلى نهاية توضيحنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري النظري، وننتقل إلى مجالاته على المستوى التنزيلي

المستوى الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى التنزيلي التطبيقي

ونروم به اجتهاد أهل الاجتهاد الجماعي القطري من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله في ثلاثة أنواع من المسائل، وهي:

النوع الأول: تنزيل معاني مسائل قطرية ذات نصوص قطعية ثبوتا ودلالة

إنه من المعلوم أن النصوص القطعية لا تصلح أن تكون محلا للاجتهادات النظرية، وذلك لأن قطعيتها تعني عدم احتمالها لأكثر من معنى، وتجدد الاجتهاد في المعاني المرادة منها، من شأنه إهدار دلالات اللغة التي تواضع عليها الناس، وإهدار أغراض التشريع ذاته، لذلك، فلا حاجة إلى الاجتهادات النظرية المتجددة في هذه النصوص، بيد أنه من الجدير بالتقرير أن قطعية النصوص لا تمنع بأي حال من الأحوال أن يكون فيها اجتهاد آخر على المستوى التنزيلي، وهو ما سبق أن عرفناه بالاجتهاد التنزيلي، انطلاقا من قناعتنا بأن

عملية تنزيل المعاني المرادة من هذه النصوص القطعية، عملية اجتهادية في حد ذاتها، وتتطلب استيعابا لمحل التنزيل وظروفه وحقيقته. وبناء على ذلك، فإن المسائل القطرية التي وردت فيها نصوص قطعية من الكتاب والسنة، يحتاج تنزيل معانيها إلى اجتهاد جماعي قطري يعتد بأثر العوامل الثقافية والواقعية للمجتمع في تحقيق تنزيل أمين لمراد الله في واقع المجتمعات.

وتنتظم هذه المسائل على مستوى التنزيل مسألة الشورى التي ورد الأمر الصريح في القرآن الكريم بإقامتها في قوله تعالى (وشاورهم في الأمر)، وقوله (وأمرهم شورى بينهم) فضلا عن النصوص الحديثية المتكاثرة الحاثة على الالتزام بمبدأ الشورى والتشاور في القضايا والمسائل العامة التي تعم فيه البلوى وتمس حياة جميع أفراد المجتمع. فهذه النصوص القرآنية والحديثية، تعتبر بمجملها أمرا صريحا من الباري للرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم – وللقادة من أمته من بعده. فلئن كان المراد من تلك النصوص واضحاً، غير أن تنزيل ذلك المراد وتطبيقه في أرض الواقع، يحتاج إلى اجتهاد جماعي قطري ينطلق من فهم دقيق للعادات والتقاليد والأعراف السائدة في مجتمع، فضلا عن التفات مبارك إلى الواقع المعيش وأثر انتقاء وسيلة دون غيرها على مستقبل المجتمع وعلاقة أفراده بعضهم ببعض، إذ إن ثمة طرقا عديدة لتحقيق الشورى المأمور بها في تلك النصوص، فمن الممكن أن تتم الشورى في شكل استفتاء عام للمعنيين، أو تتم في شكل مجالس نيابية أو برلمانية. ولهذا فإن تنزيل هذا المراد الإلهي على واقع مجتمع من المجتمعات شأن ينبغي أن يترك للنظر الاجتهادي القطري، ولا ينبغي أن ينفسح للاجتهادات الفردية العلوية المثالية، ومرد هذا إلى اختلاف المجتمعات في سبل الاتصال ووسائله وكيفياته، نعنى أنه ربما ارتضى مجتمع ممارسة الشورى عن طريق المجالس النيابية، وربما اختار مجتمع آخر ممارستها عبر الاستفتاء العام. وعليه، فبدلا من تعميم القول في هذه المسألة من فرد متأثر بواقع مجتمعه وبثقافة ذلك المجتمع، فإنه ينبغي اللياذ في هذا الأمر بالاجتهاد الجماعي القطري لتحديد كيفية تنزيل وممارسة هذا المراد الإلهي في واقع ذلك المجتمع دون سواه من المجتمعات. وأخيراً، يمكن تقرير القول بأن مسألة تنظيم النسل التي اختلفت فيها أنظار المجتهدين والفقهاء المعاصرين، تعتبر إحدى مسائل هذا الاجتهاد الجماعي القطري، وعلى الرغم من جودة وروعة تلك الجهود المباركات التي

بذلها العديد من فقهائنا المعاصرين من أجل الوصول إلى حكم الله المراد في هذه المسألة(٣٦)، بل على الرغم من تصدي بعض المجامع الفقهية الدولية(٣٧) لهذه المسألة وإبداء وجهات نظرهم فيها، على الرغم من كل ذلك، فإننا نعتقد أن المسألة لا تصلح لأن تكون موضوعا للاجتهادات الفردية ولا للاجتهادات الجماعية الأممية، وذلك لأن طبيعتها طبيعة قطرية ذات أثر واضح على مستقبل الاجتماع البشري في قطر من الأقطار. وهب أن الفقهاء توصلوا إلى القول بحلية هذا التنظيم بناء على الحديث الذي وردت فيه إباحة العزل في عهده - صلى الله عليه وسلم - فهل من الحكمة في شيء الانتهاء إلى هذا الحكم في مجتمعات تشكو من قلة عدد أفرادها المسلمين، أو توشك أن ينهار فيها الوجود الإسلامي بسبب قلة النسل والتناسل نتيجة العمل بهذا الرأي الفقهي. إنه ليس من الحكمة في شيء الانتهاء إلى هذا الحكم في هذه المسألة في واقع تلك المجتمعات، وبالمقابل، يمكننا تقرير القول بأنه لو توصل بعض المجتهدين أو المجامع الفقهية إلى اعتبار حكم هذه المسألة التحريم المطلق، فهل من الحكمة البوح بهذا الحكم في مجتمعات لا تشكو من قلة النسل الإسلامي، ولكنها تشكو من إهمال أفرادها تربية النشء وإعدادهم لمستقبل زاهر مشرف للإسلام وأهله؛ ولهذا، فربما اقتضت الحكمة في واقع هذه المجتمعات الانتهاء إلى حكم آخر غير هذا الذي انتهى إليه ذلك المجمع أو أولئك الأفراد. وعليه، فإن هذه المسألة نخالها مسألة قطرية لأن تأثيرها عام وأثر الحكم الناتج عن الاجتهاد فيه هو الآخر ذو علاقة وطيدة بالاجتماع البشري.

النوع الثاني. تنزيل معاني مسائل قطرية ذات نصوص ظنية دلالة وثبوتا.

بعد أن يهتدي أهل الاجتهاد الجماعي القطري إلى ضبط محكم لمراد الله في هذه المسائل الاجتهادية، فإن مهمتهم لا تقف عند ذلك الحد، وإنما تمتد لتتوجه نحو سبل ووسائل تنزيل تلك المعاني في أرض الواقع، وتنطبق هذه المسائل على سائر مسائل الحكم وشروط

---

(٣٦) أورد لها الشيخ الفقيه المعاصر الدكتور القرضاوي فتوى في كتابه «فتاوي معاصرة» وعلى الرغم من متانة وقوة الأدلة التي ساقها في تلك الفتوى غير أن القضية تبقى في حقيقتها قضية قطرية ينبغي أن يتصدى لها جميع أهل الاجتهاد في قطر ليقرروا الحكم الذي يناسب واقعهم ويحقق المقصد الشرعي في هذه المسألة

(٣٧) تصدى لهذه المسألة مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الأولى في مكة المكرمة فيما بين ٢٦-٢٩ صفر عام ١٤٠٥هـ الموافق ٢٢ نوفمبر عام ١٩٨٤م.

انظر ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي - مرجع سابق - ج٢، ص٧٩٢-٧٩٣.

الإمامة وبعض القضايا المتعلقة بالمرأة في المجتمع. إن مسألة تحديد نوعية نظام الحكم الذي يحقق مبادىء العدالة والمساواة والحرية والرحمة بالرعية، تعتبر إحدى المسائل التي وردت فيها نصوص إمّا ظنية من حيث ثبوتها أو ظنية من حيث دلالتها، وبالتالي، فإنه يمكن الانتهاء إلى القول بأن اعتبار نظام حكم بعينه النظام الإسلامي في الحكم، مسألة يجب أن يترك للاجتهاد الجماعي القطري. فهذه المسألة لا تتسع للنظر الاجتهادي الفردي العلوي المثالي، وإنما لابد لها من نظر اجتهادي جماعي قطري يأخذ بعين الاعتبار طبيعة تركيبة المجتمع وعلاقة أفراده بعضهم ببعض، وذلك لأنه ربما كان النظام الملكي أو الجمهوري أو البرلماني هو النظام الأولى بالاتباع في قطر دون آخر، وربما كان العكس، وواقعنا المعاصر خير شاهد على هذا الأمر، نعني أن عددا من الدول الحديثة لا يمكن لها أن تتبنى النظام البرلماني أسلوبا في الحكم، وذلك لقيامها على الأسس القبلية والولاء القبلي الضيق. وعلى كل، فإنه من المؤسف اليوم ما يسمعه المرء من بعض المنظرين للفكر السياسي الإسلامي، من أن النظام البرلماني أو الجمهوري أو الملكي هو النظام الإسلامي المنشود، والحال أن هذه الأنظمة بحذافيرها وكيفياتها وتشكيلاتها اجتهادية بشرية غير معصومة، ويمكن لكل واحد منها أن يكون نظاما إسلاميا، كما يمكن ألا يكون أحد منها نظاما إسلاميا، فإسلامية هذه الأنظمة وعدم إسلاميتها مسألة أخرى لها ارتباط بشيء آخر، وهومدى تحقيقها المقاصد الشرعية المتمثلة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وفي انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضار عنها، فضلا عن مدى ملاءمة ذلك النظام لطبيعة التركيبة السكانية وعلاقات أفرادها بعضهم ببعض.

النوع الثالث: تنزيل معاني مسائل قطرية عديمة النصوص:

إن المسائل القطرية التي لم تغشها نصوص الوحي بأي تفصيل أو توضيح، تحتاج إلى اجتهادات جماعية قطرية، تبتدىء بالبحث عن مراد الله فيها، ثم تحاول جاهدة تطبيق ما يتوصل إليه المجتهدون في الواقع. وتنتظم هذه المسائل سائر المسائل المستجدة والقضايا الحديثة التي لا تزال تطرأ على حياة المسلمين من حين إلى آخر. ولعل ما أوردناه من حديث عن مسألة النظام التعليمي، يكاد أن يكون نموذجاً حيا لهذا الأمر، فإذا توصل المجتهدون في تلك المسألة إلى اختيار نظام الفصل أو الجمع بينهما، فإن الاجتهاد في تنزيل ذلك الحكم يجب أن يكون جماعيا قطريا، يتوافر فيه المجتهدون على اختيار الطرق والوسائل

المعينة على تحقيق هذا الحكم في الواقع. وبهذا، نصل إلى نهاية الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري مؤكدين ضرورة الحاجة إلى إعادة النظر في المسائل القطرية عبر منابر ومجامع اجتهادية جماعية قطرية، وصدق القائل أهل مكة أدرى بشعابها، فأهل كل بلد أدرى بوسائل تفعيل الإسلام في واقعه.

المبحث الثالث:

في مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي

عرض وتحليل

إن ما أوردناه من تأصيل وتحقيق لمجالات النظر الاجتهادي الجماعي القطري، كاف لأن يستند إليه في تأصيل القول في مجالات بقية نوعي الاجتهاد الجماعي المنشود، بل إن ما أصلناه من قول في مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى النظري والتنزيلي، يمكن اتخاذه أساسا لضبط مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري والعملي، وذلك انطلاقا مما سبق أن قررناه بأن المسائل التي تعم فيها البلوى لا تخلو من أن تكون مجتمعية، أو إقليمية، أو أممية، فإذا جاوزت المسألة من حيث تأثيرها أفراداً أكثر من مجتمع، فإن الاجتهاد فيها يجب أن يترك للاجتهاد الإقليمي الصادر عن أهل الاجتهاد المقيمين في إقليم واحد من أجل التوصل إلى المراد الإلهي في مسألة تمس حياتهم، أو من أجل تنزيل المراد الإلهي على واقعهم. إنه من الممكن أن يتم تحديد مجالات هذا الاجتهاد الإقليمي من خلال النظر في طبيعة المسألة ومدى ارتباطها بحياة معظم الأفراد فيه، فإذا كانت المسألة ذات طبيعة إقليمية، فإنه ينبغي أن يكون الاجتهاد فيه إقليميا فقط دون سواه. وعليه، فبالنظر المتمعن في واقع المسلمين نجد أنهم يتوزعون في شكل تجمعات عرقية على أنحاء متعددة في العالم، ولكل منهم عادات وتقاليد وأعراف مختلفة في بعض الأحيان، ولكن مع اختلاف أماكنهم وأقطارهم، نجد أن هنالك تقاربا وتداخلا بين ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم، بل إننا نجد ثمة عادات وتقاليد وأعرافا مشتركة بينهم حسب أقاليمهم، فمسلمو جنوب شرق أسيا يتقاسمون عادات وتقاليد في اللباس وفي طريق الحديث والتعامل تختلف عن العادات والتقاليد التي يتقاسمها مسلمو غرب إفريقيا أو شرقها، كما أن هنالك عادات وتقاليد وأعرافاً مشتركة بين مسلمي الشرق الأوسط، ولكنها تختلف عن عادات وتقاليد مسلمي دول البلقان والجمهوريات المستقلة الخ.. وبناء على ذلك، فيمكن القول بأن التجمعات الإسلامية التي تتقاسم جل العادات والتقاليد والأعراف تشكل في حقيقتها إقليما قائما بحد ذاته، وبالتالي، فإن الاجتهاد الجماعي المنشود اليوم لابد له من أن يأخذ في الاعتبار هذا الجانب المهم، فالمسائل والقضايا والنوازل التي تمس حياة أهل

إقليم، لا ينبغي أن يتصدى لفصل القول فيها مجتهد أو مجتهدان، وإنما لابد من مجتهدين ممثلين للدول المنضوية تحت الإقليم وأما التحديات التي تنزل بأهل إقليم، فإنها تتطلب اجتهادا جماعيا إقليميا دون سواه، لأن تلك التحديات والنوازل إنما تمس حياة كل فرد من أفراد تلك الأقاليم. وبالتالي، فإن مواجهتها تقتضي توحيد الصف عبر مجمع اجتهادي جماعي إقليمي مدرك للآثار التي ستنتج عنها في حالة عدم الاتفاق على وسيلة موحدة في مجابهة تلك النوازل والأزمات. وعلى العموم، فإن أردنا أن نضبط مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي ضبطا منهجياً، فإن ذلك يمكن أن يتم من خلال إتباع ذات المنهجية التي اتبعناها عند الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري النظري والتنزيلي، وهذا بيان لكل منهما:

المستوى الأول مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري

اعتبارا إلى أن النصوص الواردة في المسائل الإقليمية لا تخلو من أن تكون قطعية ثبوتا ودلالة أو ظنية ثبوتا ودلالة، أو ظنية في جانب وقطعية في جانب أخر، وبناء على هذا، فإن الاجتهاد الجماعي الإقليمي يعنيه على المستوى النظري ثلاثة أنواع من المسائل، وهي

النوع الأول مسائل إقليمية ذات نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها

يستهدف الاجتهاد الجماعي الإقليمي في هذه المسائل التوصل إلى ضبط محكم للمعنى المراد لله جل جلاله من جملة المعاني التي تحتمل أن يكون كل واحد منها مرادا لله، بمعنى أنه نظرا إلى أن دلالة هذه النصوص على المعاني المرادة منها تحتمل أوجها عديدة، لذلك، فإن تحديد معنى بعينه من تلك المعاني والاعتداد به مرادا لله، يتوقف ذلك على هذا النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي الذي سيعنى بتحديد ذلك المعنى واعتماده في واقع أهل الإقليم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن الاجتهاد الجماعي الإقليمي في هذه المسائل لا يتوقف على تحديد المعنى المراد لله فحسب، وإنما يوسع الجانب الثبوتي من تلك النصوص جانب التحقيق والمراجعة اعتمادا على معايير علمية اجتهادية يرجحها أهل الاجتهاد المفوضون من مجامعهم الاجتهادية القطرية، ويعني هذا أن من حق أهل هذا الاجتهاد وضع معايير جديدة لقبول الأخبار والاعتداد بها مصادر للأحكام الشرعية، وربما انتقوا بعضا من المعايير العلمية المتوافرة. وعليه، فإنه يمكننا الخلوص إلى تقرير القول بأن المسائل ذات النصوص الظنية دلالة وثبوتا، يغشاها هذا الاجتهاد لا لتحديد

المراد الإلهي من تلك النصوص فحسب، وإنما للتحقق في الوقت نفسه من مدى صحة نسبتها إلى مصادرها. وينطبق هذا النوع من المسائل على مسألة رؤية الهلال فيما لو أمست مسألة إقليمية بعد أن نالت اهتمام أهل الأقطار المختلفة، كما ينطبق هذا النوع من المسائل على عدد من مسائل المرأة، كولايتها الولاية العامة، وتنظيم النسل، فمعظم هذه المسائل مرشحة لأن تكون إقليمية في حالة تساوي الأقطار في نظرتها إليها.

النوع الثاني. مسائل إقليمية ذات نصوص ظنية في جانب وقطعية في جانب.

إذا كان الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري العلمي، ينتظم المسائل ذات النصوص الظنية ثبوتا ودلالة، فإنه يشمل بالتحقيق والدراسة تلك المسائل التي تكون ظنية إما في ثبوتها أو في دلالتها، ويهدف إلى استجلاء المعنى المراد من تلك النصوص إذا كانت ظنيتها على المستوى الدلالي، كما أنه يتغيا التثبت من مدى صحة نسبة النصوص إلى مصادرها إذا كانت ظنيتها على المستوى الثبوتي. وعليه، فإنه يمكن تقرير القول بأن الجانب الظني من النصوص يخضع لهذا النوع من الاجتهاد إما تحديدا للمعنى المراد منها فيما لو كانت ظنيتها في دلالتها، أو تحققا من مدى ثبوتها فيما لو كانت ظنيتها في ثبوتها. وينطبق هذا النوع على سائر المسائل القطرية التي يتقاسمها أهل إقليم من الأقاليم وتكون قد وردت لها نصوص من الكتاب أو السنة، كما هو الحال في مسألة اللباس والزي.

النوع الثالث: مسائل إقليمية عديمة النصوص من الكتاب والسنة.

إذا خلت المسألة الإقليمية من وجود نص ظني أو قطعي لها من الكتاب والسنة، فإن ذلك يؤذن بخضوعها للاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى النظري، بحيث يتم فيه البحث عن المعنى المراد لله جل جلاله اعتمادا على أدوات البحث والنظر الاجتهادي المتاح في هذا العصر. ولهذا، فإن معظم المسائل الإقليمية المستجدة في هذا العصر، تحتاج إلى اجتهادات جماعية إقليمية كاشفة عن مراد الله منها، ولعل مسألة اعتماد سن بعينه للبلوغ في إقليم من الأقاليم تصلح أن تكون مثالا لهذا النوع من المسائل. إنه من المعلوم أن نصوص الكتاب والسنة خلت من التنصيص على السن التي يمكن اعتبارها سنا رسمية للبلوغ، ولقد اكتفت النصوص الواردة في هذا بالإشارة إلى علامات البلوغ وأماراتها من احتلام وحيض ونبت شعر العانة، وفي حالة عدم وجود هذه العلامات والأمارات، فإن الوسيلة التي يمكن الاعتداد بها في التحقق من البلوغ، تتمثل في السن، ويعني هذا أن مسألة

تحديد سن البلوغ مسألة اجتهادية ذات ارتباط وثيق بخصائص الأقاليم وأجوائها، ولذلك فإن اعتماد سن بعينها السن الرسمي للبلوغ ينبغي ان يأخذ بعين الاعتبار خصائص الأقاليم الإسلامية المختلفة، بحيث يتم تحديد تلك السن وفق اجتهاد جماعي إقليمي ينطلق من الخصائص المشتركة للأقاليم المتقاربة ثقافة وبيئة فمن حق مجتمعات الأقاليم الإسلامية في جنوب شرق أسيا أن تعتمد سنا بعينها للبلوغ مختلفة عن السن المعتمدة لأهل الأقاليم الإسلامية في الخليج أو في إفريقيا، أو في أوربا، وإنما كان لهم هذا الحق لكون هذه المسألة ذات علاقة ومساس بالتركيبة الفسيولوجية والبيئية التي تشترك فيها أقاليم إسلامية جنوب شرق أسيوية، وتختلف عن بقية الأقاليم الإسلامية في أفريقيا، وأوربا، والشرق الأوسط. وبناء على هذا، فإن مسألة كهذه، لا تحتاج إلى اجتهاد جماعي قطري في حالة إمكانية انعقاد اجتهاد جماعي إقليمي عليها، كما أنها لا تحتاج بأي حال من الأحوال إلى اجتهاد أممي أو فردي، وإنما ينبغي أن يترك الأمر للاجتهاد الجماعي الإقليمي. هذه هي أنواع مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي النظري، وحري بنا إلقاء الضوء على مجالاته على المستوى التنزيلي التطبيقي.

المستوى الثاني مجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى التنزيلي

لئن تنوعت المسائل التي تحظى باجتهادات جماعية إقليمية على المستوى النظري إلى مسائل عديدة، فإن ذات المسائل يغشاها الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى التنزيلي، وبالتالي، فإن مجالات هذا الاجتهاد على المستوى التنزيلي يمكن حصرها في الأنواع الثلاثة السالف ذكرها:

النوع الأول تنزيل معاني مسائل إقليمية ذات نصوص قطعية

لقد قررنا من قبل أن قطعية النصوص لا تعني انتفاء الاجتهاد فيها مطلقا، ولكنها تعني تقييد دائرة الاجتهاد فيها وتضييق تلك الدائرة وحصرها في الجانب التنزيلي دون سواه، بعني أن الاجتهاد لا يطال هذه النصوص على المستوى النظري، ولكنه يداهمها على المستوى التنزيلي ضمانا لحسن تنزيل معانيها وتحقيقها في أرض الواقع. واعتبارا إلى أن إخراج النصوص من عالمها النظري إلى عالم الواقع والتطبيق، يتطلب بذل جهد واستفراغ طاقة من أجل ضمان تطبيق ماتم التوصل إليه في العالم النظري، لذلك، فإنه لا تحقيق لهذا الأمر دون فكر اجتهادي خلاق مستوعب لحقائق الواقع الذي تنزل فيه أحكام

الشرع، وتطبق فيه تلك الأحكام. على أنه من الحري بالتحقيق أن الاجتهاد التنزيلي لا يهمه النظر في الجانب الثبوتي للنصوص سواء أكان ذلك الجانب قطعيا أم ظنيا، وإنما ينصرف إلى التركيز على الجانب الدلالي في النصوص سواء أكان ذلك الجانب ظنيا أم قطعيا، وبناء على هذا، فإن الاجتهاد الجماعي الإقليمي على مستوى تنزيل المعاني، ينتظم في هذا المقام تنزيل معاني مسائل إقليمية ذات نصوص قطعية في دلالتها بغض النظر عن أن تكون تلك النصوص ظنية أو قطعية في ثبوتها. وعلى العموم، فإن ما أوردنا من حديث حول المسائل القطرية التي وردت لها نصوص صريحة كمسألة الشورى وسواها، يمكن الاعتداد به في هذا المقام فيما لو غدت تلك المسائل مسائل إقليمية بسبب كونها مسائل مشتركة بين الأقطار المتقاربة في ثقافتها وعاداتها وتقاليدها.

النوع الثاني: تنزيل معاني مسائل إقليمية ذات نصوص ظنية:

إن التوصل إلى المعنى المراد للشارع من نصوصه الظنية الواردة إزاء المسائل الإقليمية لا يعنى بأي حال من الأحوال نهاية الهم الاجتهادي في التعامل مع تلك المسائل ونصوصها، وإنما يعني الانتقال إلى نوع آخر من الفكر الاجتهادي المتمثل في استفراغ الطاقة وبذل الوسع على مستوى ضمان حسن تنزيل تلك المعاني التي تم التوصل إليها في أرض الواقع بحيث يغدو ثمة وصل بين عالم النظر وعالم التطبيق. وعليه، فإن المسائل الاجتهادية الإقليمية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها تخضع للاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى التنزيلي سعيا إلى حسن تنزيل المعاني المرادة لله في واقع الإقليم. إن الاجتهاد الجماعي الإقليمي على المستوى التنزيلي لهذه المسائل يتمركز - كما أسلفنا - لا يلقي للجانب الثبوتي لنصوص هذه المسائل أي بال، وإنما يكتفي بالجانب الدلالي الذي يراد تفعيل الواقع به. وأما بالنسبة للمسائل التي ينطبق عليها هذا الأمر، فإنه يمكن القول بأنها تشمل سائر المسائل التي سبق أن أشرنا إليها عند حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري على المستوى التنزيلي، إذ إنه من الممكن اتخاذ تلك النماذج نماذج لهذا النوع، وذلك فيما لو غدت تلك المسائل مسائل إقليمية مشتركة بين عدد من الأقطار المختلفة. ولعل مسألة تنظيم النسل التي ورد فيها نص ظني في ثبوته وفي دلالته، وهو حديث العزل، فهذه المسألة وإن بدت كونها مسألة قطرية، إلا أنها يمكن أن تتحول إلى مسألة إقليمية في حالة ما تصبح قضية مشتركة بين أكثر من قطر من الأقطار المنضوية تحت إقليم من

الأقاليم. وعليه، فإن الاجتهاد في تنزيل هذا الأمر في أرض الواقع يتطلب اجتهادا جماعيا قطريا من ناحية، وإقليميا من ناحية أخرى. وعلى العموم، إن الاجتهاد الجماعي الإقليمي التنزيلي يشمل سائر المسائل التي وردت فيها نصوص ظنية في دلالتها سواء أكانت قطعية أم ظنية في ثبوتها.

النوع الثالث: تنزيل معاني مسائل إقليمية عديمة النصوص:

إذا كانت ثمة مسائل إقليمية ذات نصوص قطعية ثبوتا ودلالة، وهناك مسائل أخرى ذات نصوص ظنية ثبوتا ودلالة، وهنالك مسائل ذات نصوص قطعية في جانب وظنية في جانب أخر، فإنه من الوارد أن تكون ثمة مسائل لا نصوص لها مطلقا، وبالتالي، فإنها تحتاج إلى كلا نوعي الاجتهاد النظري والتنزيلي، وأما الاجتهاد النظري، فيعنى بكشف المراد الإلهي منها عبر أدوات الاجتهاد المتاحة، وأما الاجتهاد التنزيلي في هذه المسائل، فإنه ينصرف إلى البحث عن سبل ضمان حسن تنزيل المعاني المرادة لله في أرض الواقع. وينطبق هذا الأمر في هذا العصر على بعض المسائل الإقليمية المتمثلة في التحديات الاقتصادية والأمنية لإقليم من الأقاليم. وينطبق هذا الأمر على الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت جنوب شرق اسيا قبل عامين، وذلك بسبب تجار العملات والمضاربات في الأوراق المالية، فالبحث عن سبل مكافحة هذه الأزمة ومثيلاتها يحتاج إلى اجتهادات جماعية قطرية وإقليمية في آن واحد، وذلك اعتبارا بأن اقتصاديات الأقاليم مترابطة ومتداخلة، وأي ضرر يحصل لقطر،، فإن القطر المجاور سينال مثله إن عاجلا أو أجلا. إنه ليس من مرية أن مكافحة تلك الأزمة التي أوجعت اقتصاديات دول جنوب شرق أسيا، تتطلب جهودا إقليمية متناسقة ومترابطة للحيلولة دون تكرارها، بيد أن تحقيق هذا التنسيق على المستوى الإقليمي يصعب بعض الشيء بسبب الاختلافات الجذرية بين أقطار الإقليم في العقائد والأديان ومواقف كل قطر من سبل الاستثمار المختلفة. ولكن هذا لا يمنع أن يكون للمسلمين في تلك الأقطار رأيهم في بعض سبل الاستثمار التي تقف أسبابا رئيسية وراء هذه الأزمة أجل، إنه من حق المجمع الاجتهادي الإقليمي في هذا الشأن أن يتبنى القول - على سبيل المثال - بتحريم الاتجار والاستثمار عبر بعض الأساليب الاستثمارية الحديثة كتجارة العملات أو المضاربات في الأوراق المالية، وذلك انطلاقا مما جلبته هذه الأساليب الحديثة من ويلات وكوارث وأزمات. ولئن بدا هذا الحكم حكما نظريا من حيث التجريد، فإن تمثله

في أرض الواقع، يتطلب اجتهادا تنزيليا، يتم الاستئناس فيه بمقاصد الشرع وغاياته وآثار العمل بهذا الحكم على المسلمين القاطنين في هذه الأقطار وثمة مسائل إقليمية أخرى تتطلب إجتهادات إقليمية على المستوى النظري، وعلى المستوى التنزيلي، والضابط في معرفة إقليمية تلك المسائل هو النظر في مدى ارتباطها بحياة المسلمين الذين يعيشون في تلك الأقطار، ومدى كونها مسائل مشتركة بعامل الثقافة أو العادة أو العرف. وبهذا نصل إلى نهاية حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي الاقليمي على المستوى النظري والمستوى التنزيلي، ولا يفوتنا أن نكرر القول بأن ما أوردناه من حديث عن مجالات هذا الاجتهاد الجماعي، ينبثق من ايماننا بأن مقصد الوحدة والتضامن ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه عبر كل الوسائل والسبل لكونه أحد مقاصد الشرع. فالإنسان في الإسلام يولد فردا، ثم يكبر مجتمعا، ثم يكبر إقليما، فأمة بعد ذلك، ولا تحقيق لهذه الأدوار إذا ظلت رابطة العلاقة بين مجتهدي الأمة أفرادا ومجتمعات وأقاليم مقطوعة غير موصولة. ولعله من الوسائل المساعدة على تحقيق المقصد المذكور تبني اجتهاد جماعي على مستوى الأقاليم الإسلامية المتعددة.

المبحث الرابع

في مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي

عرض وتحليل

إنه يخيل إلينا أن ما عنينا به من ضبط منهجي محكم لمجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي وقبله مجالات الاجتهاد الجماعي القطري، يجعل ضبط مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي شأنا يسيرا غير معقد بأي حال من الأحوال، ذلك لأن المسائل العامة لا تخلو من أن تكون خاصة بأهل قطر أو أهل إقليم أو عموم الأمة، فإذا لم تكن قطرية، ولم تكن إقليمية، فإنها لابد من أن تكون أممية.

واعتباراً إلى أننا أبرزنا من قبل سمات المسائل القطرية والإقليمية، فإنه يمكن القول بأن سائر المسائل العامة التي لا تندرج تحت هذين النوعين من المسائل، تعتبر مسائل أممية، مما يعني أن التعامل معها إن فهما للمعاني من تلك المسائل أو تنزيلا لتلك المعاني، يجب أن يكون من خلال اجتهاد جماعي أممي صادر عن جماعة من أهل الاجتهاد المفوضين من المجامع الاجتهادية القطرية وذلك من أجل التوصل إلى مراد الله في مسألة تمس عموم الأمة، أو من أجل تنزيل مراد الله في واقع الأمة.

وتأسيسا على أن مجالات الاجتهاد يراد بها المسائل والنوازل والقضايا التي تصلح أن تكون موضوعات للنظر الاجتهادي المتجدد العلمي والعملي، فإن مرادنا بمجالات الاجتهاد الجماعي الأممي، تلك المسائل والنوازل والقضايا التي تصلح أن تكون موضوعات للاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري وعلى المستوى التنزيلي ولئن أردنا أن نضبط مجالات هذا النظر الاجتهادي الجماعي الأممي، فإنه يمكن أن يتم ذلك من خلال ذات المنهج الذي سبق أن اتبعناه عند حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي القطري، والإقليمي، وذلك بتقسيم تلك المجالات على المستوى النظري، وعلى المستوى التنزيلي التطبيقي، وهذا تفصيل القول في المستويين المذكورين:

المستوى الأول مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري

اعتباراً إلى أن المسائل العامة الأممية التي ترتبط بعموم الأمة لا تخلو من أن تكون مسائل ذات نصوص قطعية دلالة وثبوتا، أو مسائل ذات نصوص ظنية دلالة وثبوتا، أو مسائل

ذات نصوص قطعية في جانب دون آخر، وربما كانت مسائل عديمة النصوص من الكتاب والسنة، لذلك، فإن استجلاء مراد الله من هذه المسائل عبر نصوصها، يتطلب اجتهادا جماعيا أمميا تتضافر فيه الجهود من أجل تحديد المعنى المراد لله من جهة، ومن أجل تنزيل ذلك المراد في واقع الأمة من جهة أخرى. وانطلاقا من أن معرفة المعاني المرادة لله من المسائل الأممية التي ترد لها نصوص قطعية في دلالتها وثبوتها، لا تتطلب أي جهد فكري، لذلك، فإن مجالات هذا الاجتهاد على المستوى النظري تنحصر في ثلاثة أنواع، وهي:

النوع الأول: مسائل أممية ذات نصوص ظنية دلالة وثبوتا:

إذا كانت المسألة أممية وورد لها نص أو نصوص ظنية في دلالتها وثبوتها معا، فإن استجلاء المعنى المراد لله من تلك النصوص من مجموع المعاني المحتملة، يتطلب اجتهادا نظريا على مستوى تحديد المعنى المراد، كما يتطلب اجتهادا موازيا على مستوى التحقق والتثبت من مدى صحة نسبة النص إلى مصدره، فالمعنى الذي يترجح لهم يمكن الصيرورة إليه سواء أكان ذلك المعنى موروثا أم جديدا، كما أن الحكم الذي يتوصلون إليه بالنسبة لصحة النص وعدمها، يجب احترامه والوقوف عنده، سواء أكان ذلك الحكم مخالفا لحكم السابقين أم موافقا لحكمهم. وعلى العموم، فإن لأهل هذا الاجتهاد الجماعي الحق في أن يستعينوا بما يقدرون عليه من وسائل البحث وأدواته المتاحة في عصرهم، كما أن لهم الحق في مراجعة تلك المعايير والضوابط العلمية التي وضعها السابقون للتحقق من صحة نسبة النصوص إلى مصادرها. ويمكن أن نمثل لبعض المسائل التي تندرج تحت هذا النوع من النظر الاجتهادي الجماعي الأممي مسألة تحريم ربا الفضل أو ربا البيوع، فهذه المسألة ذات نص ظني من حيث الثبوت لأنه من أخبار الأحاد، وظني من حيث الدلالة على المعنى المراد منه، وذلك لأن ثمة خلافا بين أهل العلم قديما وحديثا في علة تحريم هذا الربا ومدي انحصاره واقتصاره على الأصناف الستة المذكورة في الحديث دون غيرها من الأشياء كالأوراق المالية النقدية الحديثة وغيرها. فعلى الرغم من ورود نص في هذه المسألة، غير أن ذلك لا يجعله ساميا على الاجتهاد الجماعي الأممي، بحيث يتم التوصل إلى المعنى المراد من النص الوارد من جهة، ويتم التحقق من مدى صلاحية هذا النص لأن يكون مصدرا لتحريم الربا في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث.

أجل، إن هذه المسألة أممية لأنها غدت اليوم محل اهتمام السواد الأعظم من أبناء الأمة من

جميع أرجاء المعمورة، فمعظم المعاملات التجارية الحديثة في السلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المالية وقضايا الصرافة وبطاقات الائتمان وسواها، تعتبر مسائل ذات ارتباط بهذا الموضوع. فالقول بتعدية علة التحريم في الأصناف المذكورة إلى سواها يقتضي القول بتحريم معظم هذه المعاملات التجارية الحديثة. وبناء عليه، فإن الأمة أمست بحاجة ماسة في هذا العصر إلى فصل القول في هذه المسألة ومثيلاتها وإخراج العامة من أتونها من التشتت المرجعي والرهق الفكري نتيجة تضارب الفتاوى والاجتهادات الفردية الصادرة عن الغيارى من مفكريها ومجتهديها المنبثين في الأقطار المختلفة، والحال أن هذه المسألة في طبيعتها ليست فردية، وليست قطرية، كما أنها ليست في حقيقتها إقليمية، ولكنها في طبيعتها ونتيجتها تعتبر مسألة أممية لأنها تمس حياة السواد الأعظم من المسلمين بغض النظر عن مواقعهم، وبالتالي، فإن الأمة ممثلة في مجتهديها هي التي لها الحق في فصل القول في هذه المسألة وتحديد المعنى المراد لله منها من جهة، كما أنها هي التي لها الحق في التحقق من صحة نسبة هذا النص إلى مصدره

النوع الثاني: مسائل أممية وردت لها نصوص ظنية في دلالتها دون ثبوتها

إذا كانت للمسألة الأممية نصوص ظنية في دلالتها قطعية في ثبوتها، فإن الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري لا يغشى هذه المسائل من جهة ثبوتها لكونها متواترة، وإنما يتمركز حول دلالات هذه النصوص مستهدفا الوصول إلى ضبط محكم للمعنى المراد منها ضمن معاني متعددة. وينطبق هذا النوع من المسائل الاجتهادية على تلك المسائل الأممية الواردة في الكتاب أو السنة المتواترة، وتكون دلالتها على المعنى المراد منها ظنية محتملة معاني متعددة، مما يستوجب القيام باجتهاد جماعي أممي إزاءها يستجلي فيه الحكم المراد لله. ولو أردنا أن نمثل لأنواع هذه المسائل، لقلنا إنها تشمل مسألة الربا المحرم في القرآن بين أن يكون محصورا في ربا الاستهلاك دون ربا الإنتاج، وبين أن يكون مقتصرا على الربا المضاعف دون الربا البسيط. فعلى الرغم من وضوح المسألة في أذهان بعض الغيارى، وتبنيهم القول بأن الربا المحرم شرعا يشمل جميع أنواعه سواء أكان مضاعفا أم بسيطا، وسواء أكان ربا استهلاك أم ربا إنتاج غير أن الحقيقة التي لا مرية فيها أن المسألة تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية تقرع فيها الحجج بالحجج، ويبتعد فيها عن الحماسات التي لا تصدر عن فهم سديد لمقاصد الوحي وغاياته السامية. وما لم يتمكن

المجمع الاجتهادي الأممي من بسط القول فيها، فإن السواد الأعظم من أبناء الأمة سيظلون حيارى ومترددين بين الأخذ برأي القائلين بتحريم الجميع ورأي القائلين بتحريم بعض دون بعض.

النوع الثالث: مسائل أممية عديمة النصوص من الكتاب والسنة:

إذا كان الاجتهاد الجماعي الأممي يستهدف في مسائله ذات النصوص الظنية الدلالة، التوصل إلى مراد الله منها، فإنه يبتغي ذات الغاية في مسائله التي لم ترد لها نصوص من الكتاب والسنة، حيث إنه يحاول ضبط مراد الله من تلك المسائل باستخدام العديد من أدوات البحث والكشف عن مراد الله، ولعل الفرق بين هذا النوع والنوع الذي قبله يتمثل في أن النص في النوع السابق يحدد دائرة الاجتهاد ويضيق من إطاره، وأما دائرة الاجتهاد في هذا النوع، فإنها تتسع باتساع الأدوات البحثية المتاحة، كما أن إطاره يتسع للاستعانة بسائر أدوات البحث والتحقيق، فضلا عن أن البحث عن المعنى المراد في النوع السابق، يجب عليه أن يتم من خلال النص وليس من خارجه، وأما بالنسبة لهذا النوع، فإنه لا يوجد مثل هذا القيد. وعليه، فإن المسائل الأممية التي خلت من وجود نصوص ظنية أو قطعية لها، تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية تتخذ من مقاصد الشرع وغاياته معيارا يحتكم إليه في تحديد مراد الله من تلك المسائل في ضوء ما يترتب عليه من مصلحة للسواد الأعظم من أبناء الأمة.

لو أردنا أن نمثل لهذه المسائل، فإننا سنجد أنها تشمل العديد من المسائل الطبية المعاصرة كمسألة نقل الأعضاء وزرعها، ومسألة قتل الرحمة، ومسألة التلقيح الصناعي والاستنسال، وغيرها من المسائل الطبية التي أمست اليوم مسائل أممية متصلة بحياة المسلمين بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية. كما أن هذه المسائل تشمل العديد من قضايا المعاملات والشؤون الاقتصادية كبيوع الاختيارات، والتأمين، والمضاربة في النقود وأسواق البورصات والأوراق المالية وغيرها. فهذه المسائل برمتها لم ترد فيها نصوص ظنية ولا قطعية، ولذلك تحتاج إلى اجتهادات نظرية، وبما أنها مسائل أممية، لذلك، فإنها تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية دون غيرها. ولئن تصدى بعض الأفراد للاجتهاد فيها، فإن اجتهادات أولئك الأفراد لا يمكن لها أن تكون ملزمة، كما لا ينبغي لهم أن يسلطوا اجتهاداتهم على اجتهادات الاخرين المخالفين لهم، وبناء على هذا، فإنه لابد من ترك الفصل

في هذه المسائل للمجمع الاجتهادي الأممي، ولا حاجة إلى الاجتهادات الفردية أو القطرية أو الإقليمية وبهذا، نصل إلى نهاية حديثنا عن مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى النظري، منتقلين إلى مجالاته على المستوى التنزيلي.

المستوى الثاني مجالات الاجتهاد الجماعي الأممي على المستوى التنزيلي

إن الاجتهاد الجماعي الأممي التنزيلي، يبتغى التوصل إلى حسن تنزيل المعاني المرادة لله من المسائل المنصوص عليها وغير المنصوص عليها. وبناء على هذا، فإن له ثلاثة مجالات، وهي:

النوع الأول: تنزيل معاني مسائل أممية ذات نصوص قطعية:

لقد أكدنا أكثر من مرة أنه ليس ثمة نص يسمو على الاجتهاد التنزيلي الهادف إلى تطبيق المعاني التي تم التوصل إليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وانطلاقا من هذا، فإن المسائل الأممية التي ترد لها نصوص قطعية من الكتاب والسنة المتواترة، تحتاج إلى اجتهادات جماعية أممية لتنزيلها في واقع الأمة تنزيلا يحقق مقاصد الشرع وغاياته من أوامره ونواهيه.

وبالنظر في المسائل الأممية التي ينطبق عليها هذا النوع، نجد أن منع دخول غير المسلمين إلى المسجد الحرام مكة المكرمة والمدينة المنورة حماهما الله من كل سوء يعتبر من المسائل الأممية، ذلك لأن شؤون الأماكن المقدسة شؤون عامة أممية (عالمية)، وبالتالي، فإن البت في سبل تحقيق حمايتها من أن يدخلها غير المسلمين، سواء أكانوا نصارى أم يهودا أم مجوسا، مسألة أممية ورد فيها نص قطعي في دلالته وفي ثبوته (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) التوبة ٢٨ وعليه فهذه المسألة ومثيلاتها، تعتبر مسائل أممية ذات نصوص قطعية في دلالتها، وتحتاج في تنزيلها إلى اجتهادات جماعية أممية تأخذ في الحسبان سبل ووسائل التنزيل المتاحة

النوع الثاني: تنزيل معاني مسائل أممية ذات نصوص ظنية:

لا مرية أن الظنية تعتبر السمة الغالبة على دلالات النصوص الشرعية، وبالتالي، فإن معظم نصوص الشرع كانت ولا تزال محل اجتهاد نظري متجدد ومتعدد بتعدد الأدوات الاجتهادية وتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والتقاليد، وانطلاقا من هذا، فإن المسائل الأممية التي ترد لها نصوص ظنية في دلالتها، تحتاج إلى اجتهادات أممية تنزيلية

بعد أن تضبط المعاني المرادة منها عبر نظر اجتهادي جماعي أممي نظري. فلو أخذنا على سبيل المثال، مسألة ربا البيوع/ ربا الفضل، فإن تحديد المراد من هذه المسألة يخضع لاجتهاد جماعي أممي كما أسلفنا، فإذا قررنا بأن علة التحريم متعدية، وليست قاصرة على الأصناف المذكورة وأردنا أن نطبق هذا الحكم على غير الأصناف، فهنا نحتاج إلى اجتهاد جماعي تنزيلي نعنى فيه بالتحقق من مدى انطباق العلة المذكورة على صنف من الأصناف. ويقال مثل هذا الأمر في مسألة الحرابة إذا اعتبرناها أممية، فإننا إذا أردنا أن نعتبر مهربي المخدرات محاربين لينطبق عليهم حكم الحرابة، فإننا نحتاج لتحقيق ذلك إلى اجتهاد جماعي أممي يتحقق فيه مدى انطباق صفة الحرابة على تهريب المخدرات وعلى العموم، فإن المسائل الأممية ذات النصوص الظنية الدلالة تحتاج إلى اجتهادات أممية تنزيلية لضمان حسن تنزيل معانيها في أرض الواقع.

النوع الثالث: تنزيل معاني مسائل أممية عديمة النصوص:

واعتباراً إلى أن ثمة مسائل ونوازل وقضايا لم ترد لها نصوص من الكتاب والسنة، لذلك، فإن تبيان حكم الله ومراده من هذه المسائل يتطلب اجتهادا على المستوى النظري، واجتهادا آخر على المستوى التنزيلي، وذلك بعد أن يتم ضبط المعاني المرادة لله من تلك المسائل. ونظرا إلى أننا اعتبرنا معظم المسائل الطبية الحديثة والمعاملات التجارية داخلة تحت دائرة هذه المسائل، لذلك، فإن تنزيل المعاني المرادة من هذه المسائل يحتاج إلى اجتهاد جماعي أممي تنزيلي يعتد فيه بمآلات الوقوع الفعلي للمعاني المتوصل إليها عبر نظرات اجتهادية جماعية أممية. وعلى كل، فإنه يمكننا القول بأن هذا الأمر ينطبق اليوم بجلاء على مسألة تحديد الوسيلة المثلى للتحرير المسجد الأقصى وطريقة التعامل مع اليهود المحتلين لهذا المسجد، فهذه القضية ليست قضية قطرية وليست إقليمية، ناهيك أن تكون فردية، وإنما هي قضية أممية تمس حياة كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية، وذلك لأن لكل فرد مسلم حقاً في تقرير مصير هذا المسجد، وليس حقا لفلسطينيين دون غيرهم، وليس بحق لمسلمي الشرق الأوسط دون غيرهم، فالمسلمون في آسيا وفي أفريقيا وفي أوربا وفي أمريكا شركاء في تقرير مصير هذا المسجد، ولذلك، فإن أي اجتهاد يتخذ في شأن تقرير مصيره يجب أن يكون جماعياً أمميا، وينطبق الأمر على القضايا والمسائل المتعلقة بالحرم المكي والحرم المدني فاتخاذ أي إجراء اجتهادي لحماية هذه الأماكن ينبغي أن يخضع ذلك

لاجتهاد جماعي أممي. لأن الأمة الإسلامية - كما أسلفنا - شركاء ومسؤولون عن هذه المساجد الثلاثة سواء في حمايتها أو في تطويرها، ولا حق لإقليم ناهيك عن قطر في الانفراد بنظر اجتهادي قطري أو إقليمي فيما يتعلق بالقضايا المصيرية المتعلقة بهذه المساجد الثلاثة، وإنما لابد من اجتهاد جماعي أممي في الفصل في كل الشؤون المتعلقة بهذه المساجد والمقدسات المتصلة ببعضها. وأيا ما كان الأمر، فإنه يمكننا الخلوص إلى القول بأن تنزيل المعاني المرادة من مسائل المعاملات الحديثة والمسائل الطبية المعاصرة من استنسال وزرع الأعضاء وأطفال الأنابيب، وغيرها، يندرج ضمن هذا النوع، وبالتالي، فإن تحديد كيفية إيقاعها والعمل بها ينبغي أن يصدر ذلك عن اجتهاد جماعي أممي، بحيث يغدو ما يتوصلون إليه حكما معتبرا يجب احترامه والوقوف عنده. وهكذا نصل إلى نهاية عرضنا لمجالات الاجتهاد الجماعي الأممي، وقبله لمجالات الاجتهاد الجماعي الإقليمي والقطري وأملنا أن نكون قد وفقنا فيما طرحناه من تحليل في هذا الموضوع الهام

نتائج الدراسة واقتراحاتها:

أولا توصلت الدراسة إلى تقرير القول بأن مجالات الاجتهاد يراد بها في الفكر الأصولي العام، المسائل التي لم يرد لها نص قاطع ثبوتا ودلالة، والمسائل التي لم يرد فيها نص مطلقا، ومقتضى هذا، اعتبار مجالات الاجتهاد، منحصرة في أربع مسائل، وهي المسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتا ودلالة، والمسائل التي ورد فيها نص ظني ثبوتا لا دلالة، والمسائل التي ورد فيها نص ظني دلالة لا ثبوتا، والمسائل التي لم يرد فيها نص مطلقا

ثانياً أبرزت الدراسة التوجه الفذ الذي يتبناه الإمام الشاطبي في نظرته إلى مجالات الاجتهاد تأسيسا على تقسيمه النظر الاجتهادي إلى ضربين، أولهما اجتهاد يمكن أن ينقطع قبل قيام الساعة، ويعرف في أروقة الباحثين المعاصرين بالاجتهاد النظري أو الاجتهاد في الفهم، وأما الضرب الثاني فهو اجتهاد لا يمكن له أن ينقطع إلى قيام الساعة، ويعرف عند كثير من المعاصرين بالاجتهاد التنزيلي أو الاجتهاد في التنزيل. وأما مجالات الاجتهاد وفق الضرب الأول، فهي المسائل الأربع التي انتهى إليها أهل العلم بالأصول، وأما مجالات الاجتهاد وفق الضرب الثاني، فإنها المسائل الأربع المذكورة، والمسائل التي ورد فيها نص قاطع ثبوتا ودلالة.

ثالثا ألقت الدراسة الضوء على تجاوز معظم الدراسات الحديثة الإشارة إلى مجالات

في مجالات الاجتهاد الجماعي المنشود

الاجتهاد الجماعي عند تعاريفه التي أوردوها، وأوضحت الدراسة انفراد تعريف ندوة الاجتهاد الجماعي بتضمين تعريفهم هذا البعد الهام الذي يعتبر أحد خصائص الاجتهاد الجماعي. ولم تفت الدراسة في هذه الأثناء من التنبيه على الخلط الذي وقع فيه تعريف السادة المشاركين في الندوة المذكورة بين حقيقة الاجتهاد الجماعي وحقيقة الإجماع.

رابعاً عنيت الدراسة بصياغة تصور عن ماهية الاجتهاد الجماعي المنشود بوصفه عملية علمية منهجية منضبطة يمارسها الأفراد الحائزون على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور من أجل الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة القطرية والإقليمية والأممية، أو من أجل الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله من تلك المسائل العامة، وقد حاولت الدراسة أن ينتظم هذا التصور إشارة واضحة إلى مجالات الاجتهاد الجماعي المنشود المتمثلة في المسائل العامة القطرية والإقليمية والأممية، كما عنيت الدراسة بالالتفات إلى الغايتين اللتين يسعى الاجتهاد الجماعي المنشود إلى تحقيقهما في نهاية المطاف، وهما: الوصول إلى مراد الله من المسائل العامة القطرية أو الإقليمية أو الأممية ويتكفل بهذا الأمر الاجتهاد الجماعي النظري، وأما الغاية الثانية، فهي الوصول إلى تنزيل مراد الله في واقع الأقطار والأقاليم وعموم الأمة، ويعهد أمر هذا إلى الاجتهاد الجماعي التنزيلي.

خامساً: اعتبارا بما يتسم به توجه الإمام الشاطبي في نظرته إلى مجالات النظر الاجتهادي، من دقة وعمق وسداد، فقد حاولت الدراسة تبني ذلك التوجه عند الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعي، فانتهت الدراسة إلى تناول مجالات الاجتهاد الجماعي المنشود تحت قسمي الاجتهاد الجماعي. النظري والتنزيلي، وبينت المسائل العامة التي تندرج تحت كل نوع من أنواع الاجتهاد الجماعي الثلاثة حسب قسمي الاجتهاد الجماعي، وقد بذلت الدراسة ما وسعها من جهد في إيراد أمثلة عملية توضيحية لمعظم المسائل التي ذكرتها.

وأخيراً توصي الدراسة بضرورة الشروع في تأسيس مجمع اجتهادي جماعي لكل واحد من أنواع الاجتهاد الجماعي الثلاثة، فجميع الأقطار والتجمعات الإسلامية اليوم بحاجة إلى تأسيس مجمع اجتهادي جماعي يعنى بفصل القول في المسائل العامة القطرية إن استنباطاً لحكم الله منها أو تنزيلا لمراد الله منها في واقعهم، كما أن كل إقليم إسلامي يحتاج إلى مجمع اجتهادي جماعي، يحاول أعضاؤه تحديد مراد الله من المسائل العامة الإقليمية في طبيعتها، وتنزيل مراد الله في واقع الأقاليم. وفضلا عن هذا، فإن الأمة تحتاج

إلى مجمع اجتهادي جماعي أممي (عالمي) يعهد إليه مهمة النظر في المسائل العامة الأممية في طبيعتها إن فهما أو تنزيلا. ومن الممكن اليوم تحقيق هذا الأمر من خلال توحيد المجامع الفقهية الدولية القائمة في مجمع اجتهادي جماعي أممي واحد، وتحويل بقية المجامع إلى مجامع فرعية تابعة للمجمع الاجتهادي الجماعي الأممي، أملا في توحيد الجهود العلمية ازاء المسائل العامة الأممية فهما وتنزيلا، وترشيدا في الوقت نفسه لتلك الأموال الطائلة التي تصرف وتنفق على تلك المجامع المختلفة سنويا. وفي حالة تعذر إمكانية توحيد المجامع في مجمع اجتهادي أممي، فإننا نقترح في هذا المقام ضرورة توزيع الأدوار والمهام ونقاط التركيز بين المجامع الفقهية القائمة بعد إعادة النظر في أنظمتها الداخلية والخارجية مواكبة للعصر الذي نعيش وللمرحلة الحرجة التي تمر بها أمتنا، فمن الممكن اليوم أن يعهد إلى كل مجمع فقهي عالمي مهمة القيام بجانب من الاجتهاد الجماعي المنشود، فقد حان الأوان للتفكير في أن يتفرغ أحد المجامع الثلاثة للاجتهاد في المسائل العامة الأممية المستجدة، ويتفرغ مجمع أخر للاجتهاد في المسائل الأممية العامة القديمة التي سبق أن اجتهد فيها الأسلاف، ويتفرغ مجمع ثالث للاجتهاد في تنزيل مراد الله من المسائل العامة الأممية في واقع عموم الأمة. إن هذا التنوع في المهام والأدوار من شأنه، الحفاظ على وحدة الأمة وتقوية شوكتها، وتوحيد كلمتها إزاء المسائل والقضايا المصيرية. ويحدونا أمل في أن يحظى هذا الاقتراح بنقد أهل العلم والحكم في الديار الإسلامية، إن نريد إلا الإصلاح وما توفيقنا إلا بالله العلي القدير. وعسى الله أن يعفو عن العثرات ويستر العورات ويغفر الزلات، إنه ولي ذلك وعليه التكلان.

بعض أهم مصادر ومراجع الدراسة

الآبادي، محمد شمس الحق عون المعبود وشرح سنن أبي داود (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ثانية)

- ابن رشد محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت، دار الفكر..).

- البخاري، عبد العزيز كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة أولى، ١٩٩١م).

البصري، أبو الحسين المعتمد في أصول الفقه، تحقيق الميس (بيروت، دار الكتب العلمية طبعة أولى ١٤٠٣)

- البهوتي، منصور بن يونس كشاف القناع، تحقيق هلال مصيلحي هلال (بيروت، دار الفكر، طبعة ١٤٠٣هـ)

- الدريني، فتحي المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (دمشق، طبعة دار الرشيد، عام ١٩٧٥م)

- الرازي المحصول من علم الأصول، تحقيق العلواني (الرياض، جامعة الإمام ابن سعود، طبعة أولى، ١٤٠٠هـ)

رؤوف، هبة المرأة والعمل السياسي (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، عام ١٩٩٥م)

- الزركشي، جلال الدين البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق مجموعة من العلماء (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية، عام ١٩٩٢م).

- سانو، قطب مصطفى: معجم مصطلحات أصول الفقه (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى، عام ٢٠٠٠م).

- الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة، شرح الشيخ دارز، (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى، عام ١٩٩٤م)

- الشاوي، توفيق: فقه الشورى والاستشارة (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢م).

الشرفي، عبد المجيد الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (قطر، وزارة الأوقاف، طبعة أولى، عام ١٩٩٨م).

الشوكاني، علي بن محمد نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م)

- عمارة، محمد معالم المنهج الإسلامي (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى، عام ١٩٩١م)

- الغزالي المستصفى، تحقيق عبد الشافي (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٤١٣هـ).

- القرضاوي، يوسف الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت، دار القلم، طبعة أولى عام ١٩٨٥م)

النجار، عبد المجيد خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، ١٩٩٣م)

ثانياً، الأبحاث:

- أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٦م).
- العبد، الخليل الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر (مجلة الدراسات التي تصدرها الجامعة الأردنية، العدد العاشر من المجلد الرابع عشر، صفر سنة ١٤٠٨هـ الموافق تشرين أول عام ١٩٨٧م).
- أبحاث مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الأولى في مكة المكرمة فيما بين ٢٦ ٢٩ صفر عام ١٤٠٥هـ الموافق ٢٢ نوفمبر عام ١٩٨٤م.

In the Areas of the Aspired Collective Ijtihad

This study tries to discuss the concept of the areas of Ijtihad in fundamentalist Islamic thought. It also discusses the concept of collective Ijtihad. It is divided into four parts.

The concept of collective Ijtihad areas
The collective Ijtihad on a country wide bases
The collective Ijtihad on regional grounds
The collective Ijtihad internationally.

Ample practical examples were given.

تاريخ جامع لندن المركزي

و

المركز الثقافي الإسلامي

١٩١٠ - ١٩٨٠

للمرحوم الدكتور عبد اللطيف الطيباوي*

ترجمة وتعليق

الدكتور ناصر عبد الرازق الملا جاسم**

---

* تلك هي آخر أعمال الراحل عبد اللطيف الطيباوي الذي توفي في لندن في ١٦ تشرين الأول ١٩٨١ إثر حادث دهس. وكان الراحل عضواً في معهد التربية في جامعة لندن وقد سبق أن نشر في مجلتنا عملين هما: «الدين والإدارة التعليمية في فلسطين في عهد الانتداب» المجلد ٣ (١٩٥٤) ص١-١٤ و «السياسة التعليمية والقومية العربية في فلسطين أثناء الانتداب» المجلد ٤ (١٩٥٦) ص١٥-٢٩. انظر عنه تأبين إبراهيم ابو لغد في
Arab Studies Quarterly, Vol. 4 (1982) p. V - VIII
وكذلك The Islamic Quarterly Vol. 25 (1981) p. 66

** استاذ التاريخ المساعد - جامعة الموصل

ملخص البحث:

عُني هذا البحث بمراحل إنشاء جامع لندن المركزي وتطوره إلى أن صار مركزاً ثقافيا إسلاميا، منذ أقدم مشروع برعاية أغاخان في سنة ١٩١٠م؛ فاللجنة المشرفة برئاسة سيد أمير علي، فإنشاء صندوق لهذا الغرض. فإقامة مركز للدعوة في بيت ريفي سنة ١٩١٢م، على يد الخواجة كمال الدين، وإصدارة مجلة شهرية سنة ١٩١٣م. فاقتناء أرض لإقامة الجامع عليها، بدعم من الهند ومصر. فمماطلة الحكومة البريطانية وتردُّدها في الإذن بإنشاء ذلك المشروع، ثم سماحها بعد ذلك.

إلى أن اكتمل بناؤه سنة ١٩٧٨م، بإسهام المملكة العربية السعودية والكويت وليبيا وقطر والإمارات العربية المتحدة، ومصر والمغرب والجزائر.

وأُردِفَ البحثُ بقائمة بأسماء المديرين الذين تولَّوْا تسيير شؤون هذا المركز.

ترجع مشاريع بناء جامع في لندن بتاريخها إلى مطلع هذا القرن. وكان أول الداعين لها مجموعة من المسلمين الهنود ممن تلقوا تعليماً انجليزياً أو كانت لهم صلة بالإنجليز وممن استوطنوا بريطانيا أو اعتادوا زيارتها باستمرار.

وكان أحد أقدم هذه المشاريع قد أطلق تحت رعاية أغاخان، الذي دعا في تشرين الثاني من عام ١٩١٠ إلى اجتماع في فندق ريتز للتباحث في تفاصيل المشروع. وقد أسفر هذا الاجتماع عن تشكيل لجنة برئاسة المحامي الهندي سيد أمير علي* الذي كان آنذاك عضواً في اللجنة القضائية للمجلس الاستشاري. وبدأت اللجنة بتلقي الهبات، وأسس بعد ذلك بوقت غير قصير صندوق لهذا الغرض. لكن وفقاً لما اكتشفناه من معلومات، لم يحدث تقدم ملموس في هذا المشروع حيث لم تتجاوز موجودات الصندوق حتى عام ١٩٤٠ الـ ١٠,٤١٧ جنيه استرليني(١).

عند نهاية عام ١٩١٢ كان الخواجة كمال الدين (بكالوريوس آداب/ بكالوريوس قانون) قد هجر الاشتغال بالقانون في لاهور، وهاجر إلى لندن للدعوة إلى الإسلام. وتمكن بمساعدة ثلاثة من أصحابه من إقامة مركز للدعوة في بيت ريفي صغير على مقربة من جامع شاه جهان الصغير (قياساته الداخلية ١٦ × ١٦ قدم) في ووكن Woking في ضاحية سُرّي. Surrey على بعد نحو ٢٥ ميلاً غربي لندن. وبدأت تُلْقَى المحاضرات العامة في بيت الدعوة هذا. وأخذ الدعاة وأصدقاؤهم يقيمون الصلاة في الجامع. وكان الحشد الكبير يضطر في صلاة العيدين للصلاة داخل الجامع وخارجة ولاسيما إذا كانت الظروف الجوية مؤاتية. وهذا ما تظهره بوضوح الصور الفوتوغرافية المبكرة**.

---

* سيد أمير علي مجدد إسلامي بارز تقدم في سلك القضاء في الهند وحصد شهرة واسعة بدفاعه عن الإسلام في وجه المبشرين والمستشرقين، ولاسيما في كتابه المهم (روح الإسلام) للتفاصيل ينظر مذكراته التي نشرها في مجلة (الثقافة الإسلامية) الهندية. Seyyid Amir Ali, IC, 1931. Memoir of the Right hounerable

(١) نقلاً عن مقال بدون توقيع بعنوان «جامع لندن» نشر في:
The Royal Central Asiatic Society Journal, Vol. XXVII, ١٩٤٠، p.٢٢١ ff

** للأسف لم يلحق المرحوم الطيباوي ببحثه الصور المشار إليها، لكن هذه الصور موجودة أو بعضها على الأقل في مجلة (Islamic Revierw) في أعدادها في العشرينات.

وسرعان ما أصدر المركز مجلة شهرية حملت عنواناً Muslim India and Islamic Revie، والتي اشتهرت بالمقطع الثاني من العنوان، وذلك في عام ١٩١٣ وإذا حكمنا على بعثة الدعاة هذه من الأعداد الأول للمجلة، نجدها قد حصدت نجاحاً لافتا للنظر، فقد نجحت في هداية نساء بريطانيات كن يتمتعن بمواهب أدبية، فنجد لأحداهن قصيدة بعنون «الجامع الصغير» بهلاله «الذي يرتفع فوق سماء غريبة» بينما استهلت مؤمنة أخرى قصيدة لها عن الجامع قائلة «أنت آية في الحسن»(٢)*. إلا أن أعظم إنجازات هذه البعثة وأبلغ أخبار مجلتها وقعاً هو ذلك الذي نشر تحت عنوان أخّاذ هو (لورد مسلم) ويعلن فيه عن اعتناق اللورد هيدلي Lord Headly الإسلام(٣).

واللورد هيدلي هو رولاند جورج آلانسون وون. ولد في لندن في عام ١٨٥٥، ودرس في مدرسة وستمنستر وكلية ترنتي في كمبردج (اختصاصي الرياضيات ١٨٧٨) واشتغل في البداية في التعليم ثم انتقل بعدها إلى الهندسة المدنية وعمل في بريطانيا وإيرلندا والهند. وخلف في عام ١٩١٣ ابن عمه في حمل لقب اللورد هيدلي الخامس، وبارون آلانسون وون في ايرلندا وبارون ناستل/ يوركشاير الحادي عشر وبارون ليتل وورلي الخامس في ايسيكس(٤). وجاء اعتناقه الإسلام في العام نفسه.

ويلف الغموض حقيقة الدور الذي لعبه مركز الدعوة في ووكن والخواجة كمال الدين في هداية هذه الشخصية البارزة. لكن الأمر الذي لاشك فيه هو تلك الصداقة الحميمية التي

---

* والأهم من ذلك أن هذه المجلة قد اضطلعت لوجدها تقريبا بمنافحة الطاعنين في الإسلام ونبيه في بريطانيا وخارجها وكانت لها صولات وجولات من الجدال الديني مع النصارى ولاسيما مع مجلة (Muslim World) التبشيرية التي كانت برئاسة المبشر المعروف صاموئيل زويمر يعكف الباحث على إعداد كتيب عن هذا الموضوع تحت عنوان «الاتجاهات التبشيرية لمجلة العالم الإسلامي».

(٢) Islamic Review Vol.2 No. 6 (ذ١٩١٤) . ٢٥٦

والشعر لأليس ويلش ١١٧ . (Vol.3 No. 3 (March ١٩١٥ والشعر لماري بيركنز

(٣) Islamic Review, Vol.1 NO2 (December 1913) p.٤٠١

كتب اللورد هيدلي نفسه مقالة بعنوان «لماذا أصبحت مسلماً» في·

The Observer, 23 Noveber ١٩١٣

(٤) s who (1914) p. 959¢UWho

ربطت هذا النبيل البريطاني وبعثة الدعاة الهنود*.

وتعكس صفحات المجلة الإسلامية صورة الحماس المنقطع النظير الذي قوبل به هذا المهتدي، فقد أغدقت عليه الألقاب مثل رحمة الله وسيف الله، واللقب الأكثر تكراراً الفاروق (تيمنا بلقب الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي فرق بين الحق والباطل)(٥).

ومن جانبه، فقد قدّم اللورد هيدلي لقضية الإسلام دعماً مادياً ومعنوياً كبيراً. وقد أخرس بتواضعه ولطف معاشرته منتقديه النصارى الكثر، كما أكسب بترؤسه الجمعية الإسلامية البريطانية كل التجمعات والاحتفالات التي كانت تعقد سواء في جامع ووكن أو في قاعة كاكستون في لندن – أهميةً كبيرةً، وتبنّى بكل ما أوتي المؤمن من حماس، فكرة جذابة هي رفع توصية للحكومة البريطانية لتشييد جامع في لندن.

وقد اتخذ المشروع صيغة رسالة خطية مؤرخة في ٢٣ آذار ١٩١٦ وجهها اللورد هيدلي إلى اوستن جامبرلن وزير الهند، ويقترح فيها أن ترصد الحكومة البريطانية مبلغ ١٠٠,٠٠٠ جنيه لشراء قطعة أرض في لندن وإنشاء جامع عليها «إحياء لذكرى الجنود المسلمين الذي سقطوا دفاعاً عن الامبراطورية» وشددت هذه الرسالة على الانطباع الإيجابي الذي ستتركه هذه الالتفاتة على مسلمي الهند وسواها. واختتمها بالقول «إن رعايا صاحب الجلالة المسلمين يتجاوزون بأعدادهم أبناء أية ملة أخرى في الامبراطورية ومع ذلك فلا يوجد لديهم في لندن مكان يتعبدون فيه».

لكن تذييلات صغار موظفي الوزارة وكبارهم على هذه الرسالة جاءت غير متعاطفة إن لم نقل معادية، وهي تعكس بحق عقلية ذلك العصر. فالمشروع كان برأي أغلبهم «بدعةً» أما رئيس القسم فذيل عليها قائلا «لا يمكن لحكومة نصرانية أن تفكر في أن تكون طرفاً في إنشاء جامع في بلد نصراني» ولم تُسَلَّم الرسالةُ إلى الوزير ولم تُستَشر في شأنها بقية وزارات الحكومة، واكتُفيَ برد مختصر لم ترد فيه أية إشارة إلى موضوع الجامع جاء فيه

---

* تظهر خطب اللورد هيدلي المتعددة عمق المحبة التي يكنها للخواجة كمال الدين لكنها تؤكد بأن صلة هيدلي بالاسلام تمتد لفترة طويلة سابقة تنظر خطبته في الاحتفال بزيارته لجنوب افريقيا عام ١٩٢٥. Islamic Review, 1925, Vol. XIV

(٥) Islamic Review, Vol. III, No. 1 (January ١٩١٥)

«إن ذكرى الجنود الساقطين في المعارك من كل الأديان أمر يحظى بالتقدير، أما بشأن المسلمين الذين قتلوا دفاعاً عن بريطانيا فقد أفرد لهم قسم في مقبرة بروك وود نقشت على بوابته أسماؤهم، وظننا أن ذلك فيه الكفاية»(٦). ولكن أكان مقدراً للمشروع أن يحظى بقبول أحسن فميا لو قُدِّم لوزارة الخارجية أو وزارة الحرب؟ نقول لطالما أن المشروع معني أساساً بالجند الهنود فبالتأكيد هو من اختصاص وزارة الهند، وهي التي وأدته في مهده

وفي عام ١٩٢٣ ذهب اللورد هيدلي وكمال الدين لأداء فريضة الحج* وليس ثمة دليل يؤكد بأن اللورد قد سأل أثرياء الحجيج أو الملك حسين المساهمة في مشروع الجامع، لكن من الثابت أن الملك قد أنعم عليه بوسام النهضة من الدرجة الأولى. وحمل هذا اللورد عند عودته لقب الحاج إلى جانب ألقابه المتعددة. واتجه لإحياء فكرة إقامة الجامع في العاصمة البريطانية بعيداً عن فكرة جامع ووكن أو مشروع اغا خان. ومما يبعث في النفس الحيرة أن تمضي هذه المشاريع الثلاثة منفصلة عن بعضها البعض مع أنها سعت وراء الهدف ذاته فضلاً عن اشتراك عدد من الشخصيات الإسلامية البارزة في عضوية مجالس أمناء الصناديق الثلاثة. في الوقت نفسه كان من الواضح أن هناك بعض العوائق المذهبية، فاغا خان كان بطبيعة الحال زعيماً للطائفة الإسماعيلية. كما سيقت بحق مركز الدعوة في ووكن الاتهامات بالارتباط بالحركة الاحمدية القاديانية، وإن كان قد نفى عن نفسه بكل إصرار هذ التهمة(٧) وبدت لجنة هيدلي أكثر اللجان استقامة.

وفي شتاء عام ١٩٢٨ - ١٩٢٩ ذهب هيدلي إلى الهند بدعوة من النظام (سلطان حيدر أباد)**. وهناك بسط لهذا الحاكم الورع أماله في بناء جاع في لندن بكلفة ١٠٠,٠٠٠ جنيه، ولابد أن النظام قد تأثر كثيراً بهذه الفكرة، إذْ تبرع بمبلغ ٦٠,٠٠٠ جنيه لدعم

(٦) رسالة اللورد هيدلي وتلخيصها محفوظة في مكتبة وزارة الهند ومسجلة بالرقم L/Mil/7/18861

* قدم اللورد هيدلي محاضرة رائعة عن حجه إلى الديار المقدسة في (جميعة آسيا الوسطى الملكية)، وقد استقطبت هذ المحاضرة اهتماماً منقطع النظير فقد كان اللورد هيدلى أول رحل إنجليزي بارز يؤدي فريضة الحج على رؤس الأشهاد وقد نشرت المحاضرة في محلة الجمعية p Lord Headly, A Bilgramage to Mecca, JRCAS, 1923, Vol. 1,

(٧) Islamic Review. XIII, No. 3 (1935) p.8

** هو حاكم سلطنة حيدر اباد المسلمة في الدكن، حكم بين عام ١٩١١-١٩٥٦ وقدم خدمات ثمينة للإسلام من بينها تأسيسه لدائرة المعارف العثمانية التي نشرت مصادر عربية وإسلامية مهمة، وقد دبرت بريطانيا لاحقا عملية إزاحة الحكم الإسلامي وبسط السيطرة الهندوسية عليها

المشروع وتم إنشاء صندوق افتتح بهذا المبلغ تحت اسم (صندوق جامع نظامية لندن).

وكانت الخطوة الأولى للمشروع اقتناء قطعة أرض، فوقع الاختيار على قطعة في شارع مورنجتون/ غربي كنسنجتون ١٤ط مساحتها تتجاوز قليلاً الايكر الواحد (٤٠٠٠م) وتم شراؤها بمبلغ ٢٨,٠٠٠ جنيه، ثم عُهِدَ بعد ذلك بفترة قصيرة إلى مهندس معماري بريطاني ذائع الصيت بوضع تصميم للجامع والبنايات الملحقة به. وكان علْى الجامع أن يحتوي على قبة تماثل قباب تاج محل وكذلك على منارة، وأن تشتمل الأبنية على قاعة للمحاضرات ومكتبة ومسكن للإمام.

ويتضح بأن هيدلي ولجْنَته قد أفرطوا في طموحهم وتفاؤلهم، فقد توقعوا أن تنهمر عليهم التبرعات السخية من كل أرجاء العالم الإسلامي، إلا أن الردود التي تلقوها كانت مخيبة للآمال. وتم مع نهاية عام ١٩٣٢ نبذ هذا المشروع كلياً. ونجد تفصيلات ذلك كله في سجلات المحكمة العليا ضمن محاضر الدعوة التي أقامها المهندس ضد هيدلي ولجنته مطالباً إياهم بمبلغ ١٠,٢٠٠ جنيه مقابل أجور العمل ودراسة تكاليف المشروع. وبالنتيجة فقد تقلص رصيد صندوق النظامية إلى مبلغ ١٢,٠٠٠ جنيه فقط(٨).

وتوفي هيدلي بعد ذلك بعامين(٩) وخلفه في رئاسة صندوق النظامية السير حسن السهروردي، وهو مستشار في وزارة الهند. وجرى في ظل الرئيس الجديد التوصل إلى اتفاق بتبني خطة أقل طموحاً من سابقتها، وبناء جامع أكثر تواضعاً يتناسب وما هو متوفر من موارد مالية، مع ترك المجال مفتوحاً للتوسع عندما تسمح الاعتمادات المالية في المستقبل بذلك. وضع استناداً إلى هذا الاتفاق حجر الأساس لبناء (جامع النظامية) في حزيران عام ١٩٣٧ من قبل ولي عهد نظام حيدر أباد. وقد وقع على خطاب الترحيب رئيس اللجنة وأربعة من الأمناء، وهؤلاء جميعاً من الهنود باستثناء الشيخ حافظ وهبة وزير

---

(٨) نجد التقرير كاملاً في The Times, 21 July, 1933, p 4, Col. 4، 22 July, p 3

أما عن تكاليف المحاكمة انظر. Royal Central Asiatic, Jornal (1940P .223

(٩) The Times, 24 June, 1935, p. 9, Col. 2

Islamic Review (obituary), Vol. XXIII, No. 9 (1935) pp. 322 - 32

المملكة العربية السعودية في لندن(١٠)*. لكن لم تتم المباشرة بأعمال البناء حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية.

ووفقاً للمصدر الذي أشرنا إليه في الهامش الأول من هذه الدراسة فإن موجودات الصندوق بلغت في عام ١٩٤٠، ٣٧,٢٤٠ جنيه فضلاً عن قطعة الأرض، ولم ينجز في هذا المشروع شيء أثناء الحرب أو بعدها. وصدر في عام ١٩٥٠ أمر إلزامي ببيع قطعة الأرض لمجلس بلدية لندن، وتم ذلك في ٢٧ تشرين الثاني في عام ١٩٥٢، واتُفق على تعويض مقداره ٢٥,٢٥٠ جنيه فقط(١١). وإذا عرفنا بأن المبلغ الذي دفعته لجنة هيدلي ثمنا للأرض كان ٢٨,٠٠٠ جنيه وذلك قبل ٢٥ سنة، وأنه قد عرض في عام ١٩٣٥ على الأمناء مبلغ ٣٥,٠٠٠ جنيه ثمناً لها، لذا فمن المستغرب فعلاً أن يقبل هؤلاء وحكومة حيدر اباد هذا المبلغ المتدني تعويضاً عنها.

أدى هذا الفشل المتواصل في إقامة جامع في لندن إلى شعور عميق بخيبة الأمل جرى التعبير عنه بقوةٍ عشية الحرب العالمية الثانية، ففي عام ١٩٣٨ وجهت الحكومة البريطانية الدعوات لعقد مؤتمر للتباحث في المسألة الفلسطينية حضره ممثلون عن الدول العربية ومثل مصر في المؤتمر علي ماهر باشا وعبد الرحمن عزام بك، وحضر كلاهما شعائر صلاة عيد الأضحى في المكتب الثقافي المصري في حدائق جستر فيلد W.1 وخطب في الجمع بعد أداء الصلاة السيد أ.م. الموجي وهو مصريٌ مقيم في بريطانيا منذ زمن طويل. وشدد في خطبته على حاجة مسلمي لندن إلى مركز ديني وثقافي يجمعهم(١٢)

ومن قبيل المفارقة أن يتنكب لدعم قضية الجامع لورد نصراني سار على خطى سلفه اللورد المسلم فتبنى معظم أفكاره، واستخدم أغلب حججه، وهو اللورد لويد اوف دولوبران LORD LIOYD OF DOLOBRAN ** (١٨٧٩ – ١٩٤١) الذي كان رئيساً للمجلس الثقافي

---

(١٠) تقرير مع صورة نجده في The Times, 5 June, 1937, p. 9, Col. 6
ونص الخطبة في Islamic Review, Vol XXV, No. 8 (1937) pp. 282, 284

* أصبح الشيخ حافظ وهبة وزيراً مفوضاً للملكة العربية السعودية في لندن منذ عام ١٩٣٠

(١١) استناداً إلى رسالة مؤرخة في ١٣ تشرين الأول ١٩٨٠ من السير هوراس كتلر مدير مجلس لندن الاعظم موجهة إلى المؤلف

(١٢) The Times, 31 January, 1939, p. 10, Col. 1

** هو جورج امبروس لويد ضابط عسكري وسياسي بريطاني، تقلد مناصب متعددة اشهر إلى بعضها أعلاه، اختتم حياته رئيسا لجمعية اسيا الوسطى الملكية ذات الاتجاهات السياسية وترك عده مؤلفات من بينها (مصر منذ زمن كرومر).

البريطاني،.فقد اعتقد بأن فكرة إقامة جامع في لندن ستخدم مصالح بريطانيا وتعزز من مكانتها. وقد سبق للورد لويد إبّان الحرب العالمية الأولى أن ارتبط بالمكتب العربي (مكتب الدعاية البريطانية) في القاهرة. وأصبح بعد الحرب حاكماً على بومباي، ثم شغل بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٢٨ منصب المندوب السامي على مصر.

وقد طرح اللورد لويد في أيّار عام ١٩٣٩ المشروع على اللورد هاليفاكس وزير الشؤون الخارجية، لكنه كان في وضع دقيق، فقد كان ونستون تشرشل من أقسى منتقدي السياسة الخارجية البريطانية، ولم يغير من الأمر شيئاً لأنَّ حديثه قد جرى بوصفه رئيساً للمجلس الثقافي البريطاني، فقد بدا هاليفاكس مسروراً من الفكرة لكن رده كان سلبياً، فالحكومة (تبارك) مشروع إقامة جامع في لندن لكن من غير الوارد أن تُسْهِمَ بأية أموال لتنفيذه. ونُصِحَتْ يقينا، وزارتا الهند والمستعمرات باتخاذ موقف حياد رسمي صارم تجاه الفكرة(١٣).

ثلاثُ وعشرون سنة انقضت منذ أن فاتح اللورد هيدلي للمرة الأولى وزارة الهند في أمر الجامع، والموقف البريطاني الرسمي على حاله لم يتغير. ولكن سرعان ما دفعت حاجات الحرب الملحة بالعداء السابق والحياد الحالي ليتحولا إلى دعم ومناصرة فاعلة، ومن قبل وزارات الحكومة نفسها* وكان اللورد لويد هو المحرك الرئيس للمشروع، ولكن من وراء الستار مستخدماً - كواجهةٍ مناسبة - السفير المصري في لندن حسن نشأت باشا. فاللورد لويد وليس السفير، هو الذي كتب في شباط عام ١٩٤٠ إلى علي ماهر باشا يقترح على الحكومة المصرية الإسْهَامَ في مشروع الجامع لاغراء الحكومة البريطانية لتحذو حذوها، وأشار بأنه يضغط على الحكومة البريطانية لتقوم بتقديم قطعة أرض لبناء الجامع. وكم سيكون مفيداً أن تعلن الحكومة المصرية عن تقديم هبة سخية لدعم عمليات البناء. ومن جديد نرى وضع اللورد لويد غير مريح، فلم تكن سياساته إبّان شغله منصب المندوب السامي دائماً محط رضا الملك والسياسيين المصريين. وقد تولى اللورد نفسه

---

(١٣) Public record Office, F. O. 371/23194

تلخيص مؤرخ في ٥ حزيران ١٩٣٩ وموجهة إلى وزير الخارجية اللورد هاليفاكس وتلخيصات ومراسلات تالية

*من المعروف ان دعاية ألمانيا النازية قد نجحت قبيل الحرب وأثناءها في استقطاب قطاعات هامة من الرأي العام العربي ولاسيما بعد استشراء مخاطر العصابات الصهيونية على فلسطين ودور بريطانيا في دعمها للتفاصيل ينظر:

فريتز كروبا، رجال ومراكز قوى في الشرق الأوسط، ترجمة فاروق الحريري (بغداد ١٩٨٠).

وليس السفير المصري إبلاغ وزارة الخارجية بأخر تطورات الموضوع، فقد نقل إلى اللورد هاليفاكس نسخة من الرسالة الموجهة إلى علي ماهر باشا، واخذت وزارة الخارجية وفقاً لما هو معتاد، تجمع آراء (الخبراء).

وقد أجمع المستشارون الثمانية الذين أخذت آراؤهم على الترحيب بخطوة تقديم قطعة من الأرض للجالية الإسلامية لأنها تخدم المصالح البريطانية. والاستثناء الوحيد كان السير مايلز لامبسون السفير البريطاني في القاهرة*. ومن الواضح أنه لم يكن هناك ود مفقود بين نشأت ولامبسون. فقد عد الأخير الدعوة لإنشاء جامع في لندن محاولةً من السفير المصري لإظهار الملك فاروق (زعيما للمسلمين). وعلى أي حال فإن المعلومات التي قدمها أحد المستشارين وهوكرستوفر ايستوود. قد دحضت تقولات لامبسون، لكنها خيبت بالمقابل تطلعات اللورد لويد، فقد ذكر بأنه «لا الحكومة المصرية ولا الملك فاروق يقومان بما ينتظر منهم القيام به»(١٤).

وألقى اللورد لويد في يوم ٣٠ كانون الثاني ١٩٤٠، أي في وقت مناظر تقريباً لمخاطبته السرية لعلي ماهر باشا، محاضرة عامة في حفلة عشاء أقامتها جمعية أسيا الوسطى الملكية – التي كانت برئاسته – وكان موضوع المحاضرة (التعاون في الحرب الحالية بين عالم الإسلام والكومونويلث البريطاني في إطار الصداقة والتعاطف). ومما لاشك فيه أنه قد جرى مسبقاً التخطيط ليتولى نشأت باشا العقيب عليها، ويقوم بطرح مسألة تشييد جامع في لندن بوصفه «مشروعاً جديراً بتلك التقاليد الإسلامية العظيمة، وبمكانة الأمبراطورية البريطانية السابقة التي تضم تحت لوائها أكبر عدد من مسلمي العالم». وثنى على هذا القول السير سهروردي غامزا قناة الحكومة البريطانية عندما لفت الأنظار إلى قيام الحكومة الفرنسية ببناء جامع في باريس بكلفة ٨٠,٠٠٠ جنيه، على قطعة أرض جاءت هبة من بلدية باريس(١٥) ونشر تقرير عن هذه الخطب في نيسان من العام نفسه.

---

* السير مايلز لامبسون ولاحقا اللورد كيليرن وهو السفير الذي اشتهر بحادثة ٢ يناير عام ١٩٤١ عندما شهر السلاح بوجه الملك فاروق لاجباره على إسناد الوزارة لحزب الوفد عند اقتراب الخطر الالماني من جهة ليبيا قبيل معركة العلمين.

(١٤) P.R.O.F.O.371/24548, p. 378 f

فضلاً عن تلخيصات ومراسلات أخرى

(١٥) تجد تلخيصاً لهذه الخطب في The Royal Central Asian Jornal, Vol XXVII p2 (1940). 221 f

وتشكلت في الشهر التالي وعلى إثر الانتصارات المذهلة التي حققتها الجيوش الألمانية في أوربا، حكومة حرب جديدة برئاسة ونستون تشرشل. وتولى اللورد لويد وزارة المستعمرات فيها. وسرعان ما نجح في إقناع اللورد هاليفاكس وزير الشؤون الخارجية وليوبالد إمري وزير الهند بالانضمام إليه لتقديم مذكرة إلى وزارة الحرب بعنوان (اقتراحات حول ضرورة قيام حكومة صاحب الجلالة بتقديم قطعة أرض لبناء جامع في لندن) وقد أرخت هذه الوثيقة في ١٨ أيلول ١٩٤٠ وهذا نصها:

«لقد ساد لسنوات طويلة الاهتمام في أوساط معينة في هذا البلد وفي الأقطار الإسلامية بمشروع إقامة جامع في لندن للجالية الإسلامية فيها وللزوار والطلبة الذين يتوافدون عليها بكثرة في كل عام، ولاسيما أن الجامع الموجود حالياً في ووكن صغير الحجم فضلاً عن بعده الكبير عن لندن.

لقد جرى التأكد الان من وجود دعم كاف لهذا المشروع، حيث ستقدم مصادر إسلامية داخل الأمبراطورية وخارجها الأموال اللازمة لتنفيذه (نحو ٢٥٠,٠٠٠ جنيه) إذا ما قدمت حكومة صاحب الجلالة قطعة الأرض التي سيقام عليها الجامع، ويتوفر هناك عدة قطع من الأراضي، وقيمتها تتراوح بين ١٠٠,٠٠٠ و ٨٠,٠٠٠ جنيه وفقاً لاراء السادة نايت وفرانك ورتلي. ولابد من التأكيد على الانطباع الطيب الذي ستتركه خطوة تقديم الأرض في صفوف الرأي العام الإسلامي على امتداد العالم بأسره، مما يجعل الأمر جديراً بهذا المبلغ الذي يرصد لها. ولغرض المصادقة على هذا الاقتراح فقد تم الرجوع إلى أراء ممثلي حكومة صاحب الجلالة في القاهرة وبغداد وجدة، فضلاً عن عدد أخر من الشخصيات ذوي الدراية بالشرق والعالم الإسلامي. وقد رجحت أراء هؤلاء كفة المشروع بصورة قطعية، ولقد أشير بالمقابل إلى تفوق لندن على نظيراتها من العواصم الأوربية في عدد مسلميها، وأن مسلمي الأمبراطورية يفوقون النصارى عدداً لذا فمن غير المنطقي أو المقبول أن لا يجدوا فيها مركزاً يتعبدون فيه. وعلاوة على ذلك فإن إهداء قطعة من الأرض لبناء الجامع سوف يكون عربوناً لولاء مسلمي الأمبراطورية وسيترك أثراً عظيماً على الأقطار العربية في الشرق الأوسط.

وفي ضوء ذلك فإننا نشدد في التوصية على قيام حكومة صاحب الجلالة - إذا كان ذلك ممكناً - برصد مبلغ من المال لاقتناء قطعة أرض في لندن لبناء جامع عليها. نقول مبلغ لا

يتجاوز الـ ١٠٠,٠٠٠ جنية. وتستطيع عندها حكومة صاحب الجلالة إبلاغ الداعين لهذا المشروع من المسلمين بأنها مستعدة لتقديم الأرض التي سيقام عليها الجامع حالما يتم جمع الأموال اللازمة وحالما تسمح أوضاع تجارة البناء بذلك»(١٦).

ومن المهم أن ننبه إلى إشارة الموقعين إلى (الانطباع الذي ستتركه خطوة تقديم الأرض في صفوف الرأي العام الإسلامي) واعتقادهم بأن هذا الانطباع يكافيء حقاً مبلغ الـ ١٠٠,٠٠٠ جنيه الذي سيخصص له. وفي الفقرة الثالثة من المذكرة جاء الحديث عن (الأثر العظيم الذي سيتركه هذا العمل على الأقطار العربية في الشرق الأوسط) مقروناً بالإشارة إلى (مسلمي الأمبراطورية البريطانية). ومن المهم أيضا أن ننبه إلى أن هذا التحول السريع في موقف الحكومة البريطانية من الحياد إلى التحمس والإسهام المالى أمر اقتضته - ولاشك - ضرورات الحرب واعتباراتها المرتبطة بالدعاية البريطانية.

وسرعان ما أبدى رئيس الوزراء ونستون تشرشل تأييده لتوصيات وزرائه الثلاثة ودعمه في ذلك مستشار المالية (السير كينجلي وود) وسجل كلاهما:

«نحن ندعم بحماس وجهات النظر هذه، ونشدد في التوصية على رصد مبلغ من المال لاقتناء قطعة أرض لبناء جامع في لندن، نقول مبلغ لا يتجاوز ١٠٠,٠٠٠ جنيه - وتستطيع عندها حكومة صاحب الجلالة إبلاغ الداعين لهذا المشروع من المسلمين بأنها مستعدة لتقديم الأرض التي سيقام عليها الجامع حالما يتم جمع الأموال اللازمة وحالما تسمح أوضاع تجارة البناء بذلك»(١٧).

وصادقت في ٢٤ تشرين الأول وزارة الحرب بالاجماع على تخصيص المبلغ اللازم لشراء قطعة أرض في لندن لغرض بناء الجامع وخولت اللورد لويد وزير المستعمرات مسؤولية تنفيذ القرار وإصدار بيان رسمي بشأنه.

وصدر الإعلان، وفقاً لما هو متبع، أولا في البرلمان وذلك في ١٣ تشرين الثاني، وفي صيغة إجابات عن أسئلة شفهية هذا نصها:

«توجه السيد كريج جونز إلى نائب وزير المستعمرات متسائلا فيما إذا كانت هناك نية لدى حكومة صاحب الجلالة للإسهام في إقامة جامع مركزي ومركز ثقافي في لندن.

---

(١٦) P.R.O: CAB (inet) 67/8, Secret w.p. (G) (40) 268

(١٧) ورقة عليها طابع بتاريخ ٢٦ تشرين ١٩٤٠. P.R.O. Treasury 101/1286

فأجاب السيد جورج هول: نعم يا سيدي، لقد شعر المسلمون منذ زمن بعيد بالحاجة إلى مركز في لندن يتعبدون فيه. وإن هناك لجنة من الشخصيات الإسلامية البارزة منشغلة في الوقت الحاضر بإعداد التصاميم لإقامة جامع ومركز ثقافي في لندن ينسجم وحاجات المسلمين الذين يقطنون هذا البلد أو من الزوار. وقد فاتحت هذه اللجنة حكومة صاحب الجلالة مشددة على الأهمية البالغة لقيامها بدعم المشروع عن طريق التبرع بقطعة أرض لإقامة هذه المنشآت فوقها. فتلك هي الطريقة التي تعبر بها الحكومة عن تعاطفها مع هذا المشروع واهتمامها به. وسوف يطلب من البرلمان التصويت على تخصيص المال اللازم، الذي حدد بـ ١٠٠,٠٠٠ جنيه.

وسأل السيد كيرج فيما إذا كانت هناك سوابق من هذا النوع لدى الحكومات الأخرى.

فأجاب السيد هول: أشير في هذا الشأن إلى قيام الحكومة المصرية قبل بضع سنوات بمنح الجالية البريطانية قطعة أرض لتشيد فوقها كاتدرائية(١٨).

وقد رافق هذه الوقائع مداخلة من الدكتورة ايديث سمر سكل التي أصبحت بعد الحرب وزيرة في حكومة حزب العمال حينما تساءلت: أهناك حقاً اقتراح أن تقوم حكومة صاحب الجلالة بتشجيع تعدد الزوجات في هذا البلد؟.. لكن سؤالها لم يؤخذ على محمل الجد لذا بقي دون إجابة. إلا أن هذه المنحة جوبهت بنقد عنيف من قبل المتعصبين ولاسيما الاتحاد الانجيلي العالمي.

وقد أحيطت هذه المنحة، بالمقابل، بحملة إعلامية مكثفة، فقد جري الإعلان عنها ضمن برامج القسم العربي في هيئة الإذاعة البريطانية. وعقب على هذا الإعلان حسن نشأت باشا بكلمة منمقة ألقاها بالنيابة عن لجنة الجامع (وليس عن حكومته). كذلك جرى الإعلان عن المنحة في إذاعات القدس والقاهرة، ونشرت أخبارها في صحف فلسطين ومصر والعراق.

لكن من اللافت للنظر أن لا تسجل التقارير الرسمية البريطانية في حديثها عن ردود الفعل الإسلامية على هذه المنحة قيام أي من الحكومات الإسلامية بتوجيه شكر رسمي لبريطانيا، مع أن عدداً من الشخصيات الإسلامية البارزة قد عبرت فعلاً عن تقديرها لهذه المبادرة.

---

(١٨) مناقشات البرلمان (مجلس العموم)، المجلد ٣٦٥ الصفحات ١٧١٠ - ١٧١١ ووفقا للتايمس في عدد يوم ٢١ تشرين الثاني ١٩٣٦ ص١١ المجموعة ٤ فان حجر الاساس لهذه الكتدرائية قد وضع في اليوم السابق بجوار المتحف المصري.

وتم بعد بحث دؤوب، اختيار ملك يعرف بأسم ريجينت لوج يتألف من منزل ذي طابقين مساحته ٢,٣ ايكر، ويقع بين بارك رود والحلقة الخارجية لريجينت بارك عند بوابة هانوفر في منطقة سانت ماريلبون. وتولت لجنة من القائمين على أراضي التاج ابتياعه في صيف ١٩٤٢ لكن تأخر نقل ملكيته إلى لجنة الجامع حتى ٢٧ تشرين الثاني ١٩٤٤. وتمت عملية نقل الملكية (بالنيابة عن صاحب الجلالة) لفائدة حسن نشأت باشا والشيخ حافظ وهبة ورؤوف الجادرجي (بهدف بناء جامع وإقامة مركز ديني وثقافي للجالية الإسلامية في بريطانيا العظمى) ووقعت الشخصيات البارزة الثلاث ومعها عالم هندي مسلم هو عبد الله يوسف علي* (ماجستير اداب) في ٣٠ تشرين الثاني تعهداً بشأن (صندوق جامع لندن المركزي) ومن الضروري أن نلفت من جديد الانتباه إلى أن الدبلوماسيين العرب الثلاثة قد قاموا بذلك بصفتهم الشخصية لا الرسمية، وهذا ينسجم مع نعت البرلمان إياهم ب «شخصيات إسلامية بارزة».

ومع مضي الإجراءات الرسمية في طريق الاستكمال شرع المركز الثقافي الإسلامي بمباشرة نشاطاته على أيْدي سكرتير مصري هو الشيخ علي عبد القادر الذي تسنم لاحقاً منصب مدير المركز، وألحق به إمام مصري أيضاً، وقد قدرت الكلفة الابتدائية لبناء الجامع بنحو ٥٠٠,٠٠٠ جنيه.

وحظيت تلك البداية المتواضعة لأعمال المركز بدعاية موسعة، فقد أحيطت زيارة الملك جورج السادس للموقع بتغطية إعلامية غير اعتيادية. ففضلاً عن الإشارة الرسمية إليها في دوار البلاط فقد خصتها التايمس بفقرة إخبارية على جانب من الأهمية، علاوة على الافتتاحية وصورتين فوتوغرافيتين. ظهر الملك في الصورة الأولى بالزي البحري وهو يتفحص تصاميم الجامع بينما ظهر في الثانية ديبلوماسيون مسلمون وشيخان معممان**، وقد تبنت الافتتاحية الخط الرسمي حينما رأت الزيارة «مبعث... رضا ملايين المسلمين ممن

* مفكر مسلم هندي بارز، قدم مجموعة من الدراسات الإسلامية المهمة أبرزها ترجمته للقرآن الكريم إلى الانجليزية التي أصبحت المقررة في الكثير من الدوريات الإسلامية الناطقة بالانجليزية.

** لم يلحق الطيباوي صور لكنها موجودة في مجلة المجتمع العربي المجلد الخامس العدد ١٩ لعام ١٩٤٥.

يتذكرون بفخر بأن الكومونويلث البريطاني يضم في صفوفه أوسع اتحاد عرفه التاريخ الإسلامي، وأن رعايا صاحب الجلالة من المسلمين أكثر عدداً من رعاياه النصارى»(١٩).
ونقلت هيئة الإذاعة البريطانية في قسمها العربي أنباء هذه الزيارة وعلقت عليها كما غطتها بكثافة في مجلتها نصف الشهرية. وحمل غلاف هذه المجلة الباذخة الإخراج صورة الوزير المصري نشأت باشا وهو يقدم إلى الملك وزراء السعودية وإيران وأفغانستان في بريطانيا. وهناك في الصفحات الداخلية صور أخرى للملك ولبقية المسلمين. وحاكت هذه المجلة في افتتاحيتِهَا افتتاحيةَ التايمس، ومن بين التفاصيل التي أوردتها نذكر إشارتها إلى أن حرس الشرف الملكي قد تألف من المسلمين الهنود من جنود الجيش البريطاني. ورافق الملك في زيارته وزيرا الهند والتعليم (كان اللورد لويد قد توفي عام ١٩٤١) وقدَّمَا للملك ضابطين عربيين فلسطينيين من ضباط الجيش البريطاني وكذلك الشيخ حسن إسماعيل شيخ الطريقة العلوية في بريطانيا ودعي الملك لتناول الشاي(٢٠).
واستكملت الإجراءات القانونية وغيرها من الإ جراءات الرسمية بعد عامين من نهاية الحرب. وكان لابد، في البداية، من الحصول على موافقة مسجل الشركات على تأسيس شركة باسم «شركة مسجد لندن المركزي» عملا بقانون الشركات ١٩٢٩. ثم خول المستشار الأعلى لبريطانيا العظمي هذه الشركة للعمل بوصفها هيئة خيرية. وتألفت الوثائق القانونية من «مذكرة التأسيس» و «بنود التأسيس» لـ «صندوق مسجد لندن المركزي المحدود»(٢١).
وحددت المذكرة الشركة بوصفها هيئة من أشخاص اجتمعوا لتأسيس شركة لتحقيق هذا الهدف، وهم: عبد الفتاح عمرو (السفير المصري) حافظ وهبة (الوزير السعودي) نجيب الارمنازي (الوزير السوري) نديم دمشقية (القائم بالأعمال اللبناني) حكمت عبد المجيد

---

(١٩) The Times, 22 November 1944, p.5
الافتتاحية ص٦ والصور في ٦ – ٧ ودوار البلاط في فقرة x بناء

(٢٠) المستمع العربي، المجلد ٥، العدد ١٩ (٩ كانون الثاني ١٩٤٥) ص٣، ١٥.

(٢١) أرخت هذ الوثائق في أيلول وتشرين الأول من عام ١٩٤٧ وقد عدت وصودق عليها قانونياً من قبل عدد من المستشارين هم نورتن وروس بشركة كرين ويل ادكو في شارع اولد برود في لندن وقد زوى أحد أعضاء مجلس الأمناء الكاتب بنسخ من هذه الوثائق في حين تم تجاهل طلب قدمه الباحث إلى رئيس مجلس الأمناء مشفوعاً بمذكرة لغرض تخويله بطلب نسخة من هذه الوثائق من مسجل الأرض لغرض هذه الدراسة.

(الملحق الثقافي العراقي) هاني هاشم (القائم بالأعمال لإمارة شرقي الإردن). ويجب أن نتذكر بأن هؤلاء الأشخاص العرب المسلمين الستة قد عملوا لا بوصفهم ممثلين عن حكوماتهم، وإنما كـ «شخصيات إسلامية بارزة». ومن الغرابة بمكان أن تغيب أسماء الوزراء الإيراني والأفغاني فضلا عن العالم المسلم يوسف علي.

ولم تستطع اللجنة على الرغم من امتلاكها رسميا ريجينت لوج، وعلى الرغم من تلك الإجراءات التمهيدية المكثفة، أن تباشر برنامج البناء. ويعود ذلك بالاساس لنقص الاعتمادات المالية، فالأقطار الإسلامية القليلة المستقلة أوتلك التي تجاهد لتحرر من نير السيطرة الأجنبية كانت في وضع مادي صعب، فقد أثقلتها الأعباء الداخلية الهائلة التي استنزفت مصادرها. ومع ذكل فإن مدير المركز علي عبد القادر الرجل الثري الذي جمع بين أعلى المراتب العلمية الأزهرية وشهادتي دكتوراه إحداهما من برلين والثانية من لندن، قد أفاد من المنزل بأن صيره ولو بصورة مؤقتة، جامعاً ومركزاً ثقافيا وأقام ببعد نظر جدير بالإشادة مكتبة لجمع المصادر الإسلامية من عربية وإسلامية وبدأ بمشروع للمحاضرات والحلقات الدراسية، تولى الإسهام فيه عدد من العلماء البارزين، وعلاوة على ذلك كله فقد شرع في عام ١٩٥٤ بإصدار مجلة (الفصلية الإسلامية Islamic Quaterly) التي سرعان ما اكتسبت سمعة رفيعة في الدوائر الاكاديمية*. وفي السنة نفسها، وفي خطوة ربما بدت مفرطة في التفاؤل وضع حجر الأساس لبناء الجامع على أرض ريجينت لوج(٢٢). ووافق مجلس الأمناء على تصميم قدّمه مهندس معماري مصري، ولكن سرعان ما خابت الأمال فقد رفض مجلس بلدية لندن التصميم بحجة عدم انسجام بناية الجامع المزمع إنشاؤه مع أبنية ريجينت بارك المجاورة. ثم تعرض المشروع لضربة جديدة أعاقت تقدمه تمثلت بمشاركة بريطانيا لفرنسا وإسرائيل في الاعتداء العسكري على مصر في

---

* استقطبت هده المجلة أقلام عدد كبير من المفكرين المسلمين إلى جانب بعض كبار المستشرقين الغربيين ممن عرفوا بمواقفهم المعتدلة أو المتعاطفة مع الاسلام من أمثال ارثر ابرى وسارحنت ودنلوب وغيرهم.

(٢٢) تم في عام ١٩٥٤ إلغاء حجر الأساس لجامع النظامية الذي وضع عام ١٩٣٧ وأن موجودات صندوق النظامية إلى جانب الـ ٢٥،٢٥٠ جنية التي دفعت كتعويض عن الأرض من قبل مجلس بلدية لندن (انظر الهامش ١١) قد نقل في ١٩٦١ إلى صندوق جامع لندن المركزي وبلغ مجموعها ٨٦،٦٥٩ جنيه وفقاً لمحاسبي صندوق جامع لندن المركزي بيت ومارويك من شركة ميتشل وقد حصل الباحث على نسخة من هذا الحساب من قبل أحد أعضاء مجلس الأمناء بينما تم تجاهل طلب قدمه إلى رئيس المجلس مشفوعاً بمذكرة لتخويله للحصول على معلومات أكثر عن الموضوع التي أصبحت الأن ذات أهمية تاريخية فحسب.

السويس، الأمر الذي كان صدمة بالنسبة للعالم الإسلامي، وجعل السنوات تمضي قبل أن يفكر عدد من الأثرياء العرب بالمساهمة بأية أموال لإقامة منشآت أو أبنية في العاصمة البريطانية.

وكانت الحكومة المصرية قد حملت على كاهلها منذ عام ١٩٤٤ ولنحو خمس وعشرين سنة الأعباء المالية لإدارة ريجينت لوج بوصفه جامعاً ومركزاً ثقافياً، وتولت كذلك مسؤولية تعيين مديري المركز والأئمة ودفع مرتباتهم، وكان هؤلاء في العادة من المصريين*، وبدأ يطرأ التحول على هذ الأمر عندما أخذت المملكة العربية السعودية بمواردها الضخمة تبدي اهتماماً اعظم بمشروع الجامع واستعداداً أكبر للإسهام في إدارة المركز، ووافقت مصر بفعل فقر مواردها على التحرر من دفع رواتب مدير المركز لكنها واصلت ممارسة مسؤولياتها في تعيين الأئمة ودفع مرتباتهم.

ثم جرى، وبمبادرة من السفير السعودي، بدعم من سفراء الكويت والباكستان بعث الحياة من جديد في مشروع الجامع. وبالنتيجة فقد دعا مجلس الأمناء لمسابقة عالمية لوضع تصاميم لبناء الجامع وملحقاته. وتلقت لجنة الجامع سبعة عشر تصميماً. ووقع الاختيار في عام ١٩٧٣ على تصميم قدمه مهندس معماري بريطاني هو السير فردريك كيبارد. كما تلقت اللجنة عدة عروض من شركات البناء وفاز بالعطاء العرض الذي قدمته شركة بريطانية هي شركة جون لاين للانشاءات المحدودة. وكانت قمية العقد في البداية نحو ٣,٧٥٠,٠٠٠ جنيه، لكنه ارتفع في عام ١٩٧٧ إلى قرابة ستة ملايين، وقد أسهمت المملكة العربية السعودية وحدها بمبلغ مليوني جنيه، كما قدمت كل من العراق والكويت وليبيا وقطر والإمارات العربية بدورها هبات مالية في حين قدمت أقطار أخرى أو وعدت بتقديم تبرعات عينية، فقد أهدت كل من مصر والمغرب منبراً، وأرسلت الجزائر ألواحا من المرمر وبعثت الأردن ثُرَيًّا من النحاس ووعدت حكومة شاه إيران بإكساء الجامع بالبسط، ووعدت تركيا بتقديم الموزانيك.

وعلاوة على ذلك فقد تبرع الملك خالد (رحمه الله) بمبلغ ١,٢٠٠,٠٠٠ لتوضع كاعتماد يصرف منه على إدارة الجامع والمركز. وبوشر بإزالة الريجينت لوج قبل الشروع في البناء، فهذ البناية لم تكن أصلاً ضمن خطط الجامع. ومع أن مفاتيح الأبنية الجديدة قد سلمت إلى رئيس مجلس الأمناء في احتفال مهيب وذلك في أيار من عام ١٩٧٦، فإن استكمال أعمال

* لقد قرر منذ البداية أن يتولى الأزهر الشريف عملية تزويد الجامع بالمؤذنين والأئمة.

البناء قد تأخر إلى عام ١٩٧٨. وتولى في آذار من ذلك العام مدير جديد للمركز مهامه بدعم من جامعة الملك عبد العزيز التي تكفلت بدفع مرتبه.

وانتهزت الفرصة لإصدار دليل مصور من ست صفحات تحت عنوان غريب هو (المركز الثقافي الإسلامي) دون إيضاح أو إشارة إلى (جامع لندن المركزي) مع أن أغلب الصور الملونة التي تضمنها الدليل هي صور الجامع لا المركز. كما جاء الدليل غفلا من دون توقيع، بل إن اسم الناشر والمطبعة قد حذفا. وتتفوق النسخة الإنجليزية من الدليل على العربية من ناحية الإخراج، لكن كلتا النسختين حافلة بالأخطاء، فنجد أن اسم (نظام حيدر أباد) بالإنجليزية قد قابله السلطان بالعربية، أما رئيس الوزراء الذي أجاب طلب اللورد لويد فهو ونستون تشرشل كما ذكرنا وليس نيفل جامبرلن كما ادعت كلتا الطبعتين. وصيرت الطبعتان عدد أعضاء لجنة الجامع في عام ١٩٤٧ اثني عشر شخصاً في حين لم يكونوا سوى ستة كما أشرنا استناداً إلى الوثائق المعاصرة. والقسم الدقيق الوحيد في الدليل هو ذلك المتعلق بوصف المباني، لكن هذا القسم في الحقيقة من إنشاء العضو التقني في اللجنة الذي هو ممثل الشركة المشيدة للمشروع وليس الكاتب المهمل الذي كتب النسختين العربية والإنجليزية.

ومما يؤسف له أن ننهي هذا الاستعراض التاريخ بالقول بأنه بعد كل تلك الجهود الكبيرة والنفقات السخية، فقد جاء اكتمال المشروع مرافقاً لنزاع مرير بين أبناء الجالية الإسلامية والمدير الجديد للمركز الذي أثار عقب توليه منصبه بأسابيع غضب اتحاد المنظمات الإسلامية في المملكة المتحدة فاندفعت لاتخاذ قرار سحب الثقة منه. وقد لاحظ الأعضاء البارزون هذا الوضع المؤسف الذي أصبح عليه الجامع والمركز في ظله فاتحدوا للمناداة باستبداله. وفي الوقت نفسه تبنى اتحاد المنظمات الإسلامية قراراً بالإجماع بهذا الشأن في تموز عام ١٩٨٠، مقتفين في ذلك خطى جامعة الملك عبد العزيز التي قررت إيقاف صرف مرتب هذا المدير(٢٣). وتقدم ثلاثة من الشخصيات الإسلامية البارزة علناً بطلب لتمثيل أبناء هذه الجالية في مجلس إدارة المركز والجامع ودعوا إلى القيام بإصلاحات في أوضاعهما المالية والثقافية والإدارية(٢٤). وتلك هي الحال عند كتابة هذه السطور.

---

(٢٣) The Times, 7 July 1980, p.2, Col. 4

(٢٤) The Times, 4 November, 1980, p. 13, Col. 7

ملحــق

أسماء مديري المركز ١٩٤٤ – ١٩٨٠

١٩٤٤ – ١٩٥٥ علي عبد القادر، الأعلمية، (الأزهر) دكتوراه فلسفة (جامعة برلين)، دكتوراه فلسفة (جامعة لندن)

١٩٥٥ ١٩٥٦ حمودة غرابة، دكتوراه فلسفة (الأزهر) دكتوراه فلسفة (كمبردج) توفي شاباً وهو في المنصب.

١٩٥٦ – ١٩٥٩ إبراهيم عبد الحميد، الأعلمية (الأزهر) دكتوراه فلسفة (كمبردج).

١٩٥٩ – ١٩٦٢ علي عبد القادر مرة ثانية.

١٩٦٢ – ١٩٦٤ بدوي عوض، الأعلمية (الأزهر) دكتوراه فلسفة (كمبردج).

١٩٦٤ - ١٩٦٨ محمد الجيوشي، الأعلمية (الأزهر) دكتوراه فلسفة كمبردج، عمل مديراً أثناء خدمته إماماً

١٩٦٨ - ١٩٧٣ راجا محمودا اباد، رجل أعمال باكستاني. ليس لديه مؤهلات أكاديمية، توفي في المنصب

١٩٧٤ محمد حب الله، الأعلمية (الأزهر) دكتوراه فلسفة (لندن) المدير السابق للمركز الثقافي الإسلامي في وشنطن توفي في منصبه.

١٩٧٤ – ١٩٧٥ محمد الجيوشي، عمل مديراً أثناء خدمته إماماً.

١٩٧٥ – ١٩٧٦ سيد درش، الأعلمية (الأزهر) دكتوراه فلسفة (الأزهر) عمل مديراً أثناء خدمته إماماً.

١٩٧٦ ١٩٧٧ متاز الدين جودري (عميد) ماجستير في الدراسات الإسلامية (دكا) ماجستير في التربية (كولومبيا) دكتوراه فلسفة (كورنيل).

١٩٧٨ اذار زكي بدوي، الأعلية (الأزهر) بكالوريوس اداب درجة ثالثة (لندن) دكتوراه فلسفة (طالب خارجي، لندن).

History of London Central Mosque

This paper surveys the stages of the establishment of London Central Mosqueí on since the project was started by Agha Khan in 1910, and treats its development into an Islamic Cultural Center.

The stages have included the formation of a Supervisory Committee headed by Sayyid Amir Ali, the foundation of a trust fund for this purpose, founding a center for daíwah in a country house by Al-Khawaja Kamaluddin, the publication of a monthly magazine since 1913, owning a plot of land for the construction of the mosque with financial support from India and Egypt and the hesitation and final approval of the British government allowing the establishment of the project. The survey continues till the completion of the construction of the mosque in 1978 with the support Saudi Arabia, Kuwait, Libya, Qatar, The United Arab Emirates, Egypt, Morocco, and Algeria.

The paper ends with a list of the directors who managed the affairs of this Center.

حماية الحيازة

دراسة تأصيلية مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون

الدكتور عبد الله عبد الرحمن السعيدي *

* استاذ الفقه المساعد



ملخص البحث

يركز البحث على مظاهر حماية الحيازة من الناحية الشرعية والفقه الوضعي لدراسة تأصيلية مقارنة، حيث أنها مصلحة يرعاها الشارع ويحيمها ولاسيما وأنها سبب رئيس في التنمية ومظهر هام لاستقرار المجتمعات.

وقد جاء البحث في أربعة مباحث – نوجزها كالآتي:

المبحث الأول: في تعريف الحيازة وتمييزها عن غيرها من المصطلحات المشابهة كالتقادم ووضع اليد والعلاقة التي تربطها بالملكية وأنواعها ثم بين البحث العلاقة التشريعية بينهما معا في دراسة مختصرة مفيدة.

أما المبحث الثاني: ففيه بيان لدعوى دفع التعرض في الفقه الإسلامي والقانون وبين البحث تعريف هذه الدعوى وتأصيلها بشكل مقارن ثم تفصيل شروط دعوى التعرض في الفقه الإسلامي والقانون التطبيقي مع تحديد شروط دعوى المعارضة إذا كانت تعلقت بذمته.

وفي المبحث الثالث ركز البحث على دعوى الاسترداد في الفقه والقانون، فتم تعريف هذا الحق وتأصيله شرعا وقانوناً ثم تحرير محل النزاع لاستيفاء الحقوق وبيان آراء الفقهاء حول هذه المسألة.

وركز البحث على شروط دعوى الاسترداد بشكل مقارن في الفقه والقانون وبعض التطبيقات العملية التي يحتاجها القارىء أو الباحث.

أما المبحث الرابع. ففيه دعوى الأعمال الجديدة (وهي الأعمال التي تؤثر في الحيازة فيرفع الحائز دعوى ضد الغير الذي شرع في عمل لو تم لأصبح عرضة للحيازة) وبين البحث تأصيل دعوى وقف الأعمال الجديدة بشكل مقارن، وبيان شروط وقف الأعمال الجديدة، ونتائج هذه الشروط واختلاف الفقهاء حولها.

وبين البحث في الخاتمة نتائج البحث ثم فهرسا للمراجع الشرعية والقانونية والتي تبين أهمية هذه المراجع ومكانتها في استنباط أحكام شرعية وقانونية لموضوع حيوي كهذا الموضوع، ثم فهرسا للموضوعات.

المقدمة

فإن المحافظة على النظام، وحماية الحقوق، واطمئنان الناس على ممتلكاتهم واحد من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية السمحاء والأنظمة الوضعية على السواء باعتبارها سببا رئيسا في التنمية، ومظهرا هاما لاستقرار المجتمعات؛ ومن ثم فقد حرص الفقهاء والقانونيون على سن الأحكام والأنظمة المرعية – مع اختلاف مصدر كل منهما – الخادمة لهذا القصد ومن جملة ذلك الحيازة «لعدها مصلحة يرعاها الشارع ويحميها إلى أن يتبين ارتكازها على سبب باطل، فلا يعرف بها ولو طالت، وكذا في القانون جملة، فيصح أن تطلب بالدعوى ليحكم للمدعي بها، أو إعادتها إليه عند سلبها منه، أو دفع التعرض لها في أي صورة كانت.

ويأتي هذا البحث لدراسة مظاهر الحيازة دراسة تأصيلية مقارنة بما سطره القانون في مقدمة، وأربعة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف الحيازة وتمييزها عن غيرها من المصطلحات ذات الصلة.

المبحث الثاني: دعوى دفع التعرض في الفقه والقانون.

المبحث الثالث: دعوى الاسترداد في الفقه والقانون.

المبحث الرابع: دعوى وقف الأعمال الجديدة في الفقه والقانون.

وخاتمة لخصت فيها نتائج هذه الدراسة وفهارس.

المبحث الأول

في تعريف الحيازة وتمييزها عن غيرها من المصطلحات ذات الصلة

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول

تعريف الحيازة

١- الحيازة في اللغة:

الحاء والواو والزاء أصل واحد: وهو الجمع، والتجميع، يقال كل مجمع، وناحية حوز، وحوزة، وكل من ضم شيئا إلى نفسه فقد حازه حوزا(١).

٢- الحيازة في الفقه:

عرفها المالكية بتعريفات متقاربة لا تخرج عن قول الشيخ زروق(٢). «وضع يده على الشيء، وجري التصرف فيه»(٣).

والذي يتضح من هذا التعريف أن الحيازة تكون في العقارة والمنقول جميعا، وهو المقصود من لفظ «الشيء» في التعريف، والذي يتناولهما جميعاً.

ومن ثم فالحيازة في معناها الاصطلاحي لا تخرج عن معناها في اللغة، حيث يشتركان في معني ضم الشيء إلى النفس».

٣- الحيازة في القانون وفي الاصطلاح القانوني فقد عرف القانون الفرنسي الحيازة بأنها: «إحراز شيء أو استعمال حق، نحرزه أو نستعمله بأنفسنا، أو بواسطة شخص آخر

(١) انظر ابن فارس - معجم مقاييس اللغة ٢/١١٧-١١٨، ابن منظور - لسان العرب - ٥/٤٤١، الفيروزابادي - القاموس المحيط - ص٦٥٥.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد الشهير بـ زروق أخذ عن الجزولي، والقوري وغيرهما وعنه من لا يعد كثرة منهم الحطاب، له «شرح على مختصر خليل» و «شرحان للرسالة» وغيرهما.

كان مولده سنة ٨٤٦هـ وتوفي سنة ٨٩٩هـ. انظر جذوة الاقتباس ص٦٠، شجرة النور ص٢٦٧-٢٦٨.

(٣) أحمد بن أحمد بن محمد زروق شرح الرسالة ٢/٣١٤ مطبعة دار الفكر طبعة سنة ١٤٠٢هـ، وانظر لمزيد الفائدة تعريف الحيازة عند المالكية البهجة شرح التحفة - ١/١٦٨، الشرح الصغير ٤/٢١٩، حاشية الصعيدي على شرح الرسالة ٢/٢٦٢

يحوزه، أو يستعمله بالنيابة عنا»(٤).

وعرفها القانون المصري بأنها: «وضع مادي، به يسيطر الشخص سيطرة فعلية على شيء يجوز التعامل فيه، أو يستعمل بالفعل حقا من الحقوق»(٥).

ويظهر من التعريفين الأخيرين في القانون: أن القانون المصري يجعل من الحيازة وضعاً مادياً ينجم عن أن شخصا يسيطر سيطرة فعلية على حقه، سواء أكَانَ الشخص هو صاحب الحق أم لم يكن والسيطرة الفعلية على الحق تكون باستعماله عن طريق أعمال مادية يقتضيها مضمون هذا الحق، فالحيازة في هذا التعريف ليست بحق عيني أو حق شخصي، بل هي ليست حقا أصلا، وإنما هي سبب لكسب الحق.

أما في القانون الفرنسي فهي استعمال حق الملكية أو حق من الحقوق العينية الأخرى كحق الارتفاق أو حق الانتفاع أوحق رهن الحيازة على شيء معين استعمالا فعليا: بما يقتضيه هذا الاستعمال من أعمال تتفق مع طبيعة الحق العيني المستعمل(٦).

والتعريفان في القانونين يتفقان مع الفقه الإسلامي على أن الحيازة تكون في العقار والمنقول اللذين يجمعهما لفظ «شيء» إلا أن القانون قصر دعوى الحيازة على العقار دون المنقول على خلاف الفقه الإسلامي الذي مد هذه الدعوى إليهما دون تفريق ما دخل تحت الحيازة.

---

(٤) د. عبد الرزاق السنهوري - الوسيط في شرح القانون المدني ٩/٧٨٧ عدلي أمير خالد - تملك العقار بوضع اليد، ص٢٣.

(٥) المادة (١٣٩٨) من المشروع التمهيدي للتقنين المدني الجديد، انظر د. عبد الرزاق السنهوري - الوسيط ٩/٧٨٤.

(٦) انظر د. السنهوري - المرجع السابق - ٩/٧٨٤ - ٧٨٧.

المطلب الثاني

تعريف التقادم

١- التقادم في اللغة:

القاف والدال والميم: أصل صحيح؛ يدل على سبق ورعف (سبق)، ثم يتفرع منه ما يقاربه يقولون: القدم خلاف الحدوث، ويقال شيء قديم إذا كان زمانه سالفا(٧).

٢- التقادم في الفقه:

عرفته المجلة بقولها: «مرور الزمان»(٨).

قال شارحها. «هو أن يمر على الحق مدة مقدرة قانونا من دون أن يدعي به زاعم أن ذلك حق له»(٩).

وقيل في تعريفه: «وضع اليد بلا منازع مدة معلومة»(١٠).

ولا تخفى العلاقة بين معنى التقادم في اللغة والاصطلاح الفقهي؛ ذلك أن الحق (الشيء) إذا مر عليه زمن طويل وهو تحت يد إنسان فقد صار قديما.

٣- التقادم في القانون:

وقيل في تفسير التقادم في الاصطلاح القانوني: أنه يعتبر قرينة على النزول عن الحق فمن يترك ملكه في يد الغير مدة معينة، ومن يسكت عن المطالبة بدينه مدة معينة، يفترض فيه أنه نزل عن حقه(١١). ويقسّمونه إلى قسمين:

١- تقادم مكسب: وهو وضع اليد على العقار مدة من الزمن بشروط محددة، فهو قرينة على الحق.

٢- تقادم مسقط: وهو وسيلة للتخلص من الالتزام بمجرد مضي مدة حددها القانون، فهو

---

(٧) انظر ابن فارس - المرجع السابق ٦٥/٥، ابن منظور - المرجع السابق ٤٦٥/١٢، الفيروزابادي المرجع السابق - ص١٤٨٠

(٨) المادة (١٦٦٠) من مجلة الأحكام العدلية.

(٩) علي حيدر - شرح مجلة الأحكام - ٥١/٤.

(١٠) محمد سعود المغيني - النظرية العامة للتقادم - ص٨.

(١١) د. عبد الحميد الشواربي وآخرون من أحكام التقادم في ضوء القضاء، والفقه ص١١.

قرينة على الوفاء(١٢).

ومن خلال تعريف كل نوع من نوعي التقادم، يظهر اقتران التقادم المكسب بالحيازة دائما، فيكسب الحائز ما حازه بحسب ما يجيزه الشرع أو القانون بعد أن تستمر حيازته له مدة معينة.

(١٢) انظر د. عبد الحميد الشواربي وآخرون - المرجع السابق - ص١١، ود. عدلي أمير خالد - المرجع السابق ص٢٣٦. وانظر د. السنهوري - المرجع السابق - ٩/ ٩٨٤-٩٨٥.

المطلب الثالث

تعريف وضع اليد

١- وضع اليد في اللغة:

أما وضع اليد: فيقال: الأمر بيد فلان أي في تصرفه، والدار في يد فلان أي في ملكه(١٣).

٢- وضع اليد في الفقه:

عرفها القرافي(١٤) - رحمه الله - بقوله «اليد عبارة عن القرب، والاتصال»، ثم واصل ببيان مراتب هذا القرب، والاتصال قائلا «وأعظمها ثياب الإنسان الذي عليه، ونعله، ومنطقته ويليه البساط الذي هو جالس عليه، والدابة التي هو راكبها، وتليه الدابة التي هو سائقها أو قائدها والدار التي هو ساكنها، فهي دون الدابة لعدم الاستيلاء على جميعها».

وحدد في الأخير اليد معتبرة شرعا في تقديم البيناب، والترجيح بها فقال «وتقدم بينة ذي اليد المعتبرة، أما اليد التي لا تعتبر في الترجيح فعبارة عن حيازة بطريق تقتضي عدم الملك بحق؛ كالغصب، والعارية»(١٥).

وتصرُّفُ الشخص في الشيء يدل على اتصاله به وقربه منه، ولاشك أن ذلك قرينة قوية في ترجيح أحقيته فيه.

٣- وضع اليد في القانون:

وفي الاصطلاح القانوني؛ يطلق على وضع اليد، عبارة «الاستيلاء» وهو عبارة عن وضع اليد على عقار غير مملوك لأحد بنية تملكه»(١٦).

وهذا المعنى لا يخرج في مضامينه على المعنى الفقهي لوضع اليد، وقد تعددت صورالاستيلاء المشروع في الفقه الإسلامي ثم في القانون الوضعي، مع بيان أسبابه وشروطه وموانعه.

---

(١٣) الرازي – مختار الصحاح – ص٥٠.

(١٤) هو أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي تتلمذ عن ابن الحاجب والعز بن عبد السلام وغيرهما برع في الأصول والفقه والنحو وغيرها من العلوم له مصنفات مشهورة منها «الفروق» و«الذخيرة» توفي سنة ٦٨٤هـ انظر الديباج ٢٣٦/١، شجرة النور ١٨٨.

(١٥) القرافي – الفروق – ٧٨/٤، وانظر الذخيرة ٢٤/١١ مع سقط في العبارة.

(١٦) د. السنهوري – المرجع السابق – ١٢/٩، وعدلي أمير خالد – المرجع السابق – ص٢٢٩.

المطلب الرابع
العلاقة بين الحيازة والتقادم ووضع اليد والملكية

١- العلاقة بين الحيازة والتقادم ووضع اليد والملكية:

تبين من خلال التعريفات السابقة، أن الحيازة ووضع اليد هما مصطلحان لمسألة واحدة، هي الاستيلاء على الشيء، والتصرف فيه(١٧).

بل إن بعض مذاهب الفقه الإسلامي، لم تستعمل سوى مصطلح «وضع اليد» كصنيع الشافعية مثلا(١٨)، أما الحنفية فلم يعبروا بالحيازة، إلا في مواضع قليلة، كالهبة، والرهن وكتاب الدعوى، ففي شروط الموهوب، يشترط الحنفية أن يكون محوزا، قال الكاساني(١٩): «ومنها أن يكون محوزا، فلا تجوز هبة المشاع، فيما يقسم، وتجوز فيما لا يقسم».

وقال في شروط الرهن. «وأما ما يرجع إلى المرهون فأنواع (منها) الحيازة، فلا يصح قبض المشاع»(٢٠).

وقال ابن عابدين(٢١). «وقد قالوا إن وضع اليد، والتصرف من أقوى ما يستدل به على الملك»(٢٢).

ولم تستعمل المجلة غير مصطلح «اليد»، فعنونت للفصل الأول من الباب الرابع بـ«بيان التنازع بالأيدي»(٢٣).

---

(١٧) والحديث عن الحيازة، أو وضع يد هنا ينصرف إلى الوسائل المشروعة في التملك وفق ما استدل به من يرى جوازها بشروطها.

(١٨) انظر الإمام الشافعي – الأم – ٤٢٣/٨، ٤٢٥، أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الدم – كتاب القضاء – ص٣٠٩، السبكي – الفتاوى – ٤٨٥/٢.

(١٩) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني ملك العلماء ألف «بدائع الصنائع» و «السلطان المبين في أصول الدين» كانت وفاته سنة ٥٧٨هـ. انظر. الجواهر المضيئة ٢٥/٤–٢٨، تاج التراجم ص٨٤–٨٥

(٢٠) الكاساني - بدائع الصنائع – ١٣٦/٦.

(٢١) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز المشهور بابن عابدين ولد بدمشق سنة ١١٩٨هـ ألف «العقود الدرية» و «رد المحتار» وغيرهما كثير. كانت وفاته سنة ١٢٥٢هـ. انظر: الأعلام ٤٢/٦.

(٢٢) ابن عابدين – رد المحتار على الدر المختار – ٢٥٧/٢.

(٢٣) المجلة ص٣٥٦.

والمعنى المراد من مصطلح «اليد» عند الحنفية، والشافعية، هو المعنى ذاته الذي يؤديه مصطلح الحيازة عند المالكية، والحنابلة(٢٤).

وإذا علم أن الحيازة، ووضع اليد هما مصطلحان لمسألة واحدة، فما علاقتهما بالتقادم؟.

الذي يظهر أن الحيازة أو وضع اليد، والتقادم وضعان متصلان لاستحقاق الملك، فلا يتصور تقادم، إلا بعد وضع اليد، وحيازة العين، والتصرف فيها تصرف الملاك.

إلا أن القوانين الوضعية، تفصل في الغالب بين التقادم المسقط على أساس أن التقادم المسقط ينطبق على جميع الحقوق الشخصية، والحقوق العينية، فيما عدا حق الملكية، ويقوم على عدم استعمال صاحب الحق لحقه مدة يحددها القانون. ولكن التقادم المكسب، يقوم على أساس الحيازة لفترة زمنية يحددها القانون أيضا، ومن هنا يبدو الارتباط بين التقادم المكسب والحيازة، وعدم ارتباط التقادم المسقط بالحيازة(٢٥).

وقد اشترط القانون المصري لتحقيق التقادم المكسب الطويل، وجود حق يمكن كسبه بهذا النوع من التقادم، فيحوزه الشخص حيازة تتوافر فيها الشروط، ويجب ثانيا أن تتم مدة التقادم، فتدوم هذه الحيازة خمس عشرة سنة كاملة، ويجب ثالثا ألا يوقف التقادم، وألا ينقطع(٢٦).

٢- العلاقة بين الحيازة والملكية

الملكية هي اختصاص إنسان بشي، يخوله شرعا الانتفاع، والتصرف فيه وحده، ابتداء، إلا لمانع»(٢٧).

أما الحيازة: فهي أعم من الملك الذي يفيد الاختصاص، لأنها تشمل الملك وغيره، فهي تتنوع، بتنوع الدال عليها، ولذلك قال ابن رشد: «الحيازة تكون بثلاثة أشياء بالبيع، والهبة، ونحو ذلك، والثاني الزرع، والاستغلال، والسكن، والثالث الغرس، والبناء والإحياء»(٢٨)

---

(٢٤) انظر على سبيل المثال ابن القيم - الطرق الحكمية - ص١٢٥.

(٢٥) انظر د. نذير محمد أوهاب - تنمية المال وحمايته - ص٧٦٥. د. محمد عبد الجواد - الحيازة والتقادم في الفقه الإسلامي - ص٦٠، وانظر د. السنهوري - المرجع السابق - ٩/٩٨٤.

(٢٦) انظر د. السنهوري - المرجع السابق - ٩/٩٩٢، والمادة (٩٦٨) - القانون المدني المصري.

(٢٧) د. عبد السلام العبادي - الملكية في الشريعة الإسلامية - ١/١٥٠

(٢٨) ابن رشد - البيان والتحصيل - ١١/١٤٧، وانظر عليش - منح الجليل - ٨,٥٣٩.

وعرف شراح القانون الملكية بقولهم. «بأن حق ملكية الشيء: هو حق الاستئثار باستعماله، وباستغلاله وبالتصرف فيه على وجه دائم وكل ذلك في حدود القانون»(٢٩).

فالملكية في القانون حق وسلطة قانونية، أما الحيازة فهي واقعة مادية، أي سلطة فعلية. وهذه الأخيرة تحدث آثارا قانونية تؤدي إلى اكتساب الحق(٣٠).

فالحيازة ليست بحق، وإنما هي سبب لكسب الحق.

وفي الأخير أقول بأن مضامين هذه المصطلحات في استخداماتها القانونية لا تخرج كثيراً، عما تفيده في الفقه الإسلامي.

٢- أدلة مشروعية الحيازة

يرجع الفقهاء مشروعية الحيازة والتقادم إلى الأصول التالية:

١- السنة النبوية المطهرة في قوله صلى الله عليه وسلم «من حاز شيئا عشر سنين فهو له»(٣١).

٢- العادة والعرف.

قال الحطاب. «واعتمد أهل المذهب على الحديث المتقدم، وعلى كل دعوى يكذبها العرف، فإنها غير مقبولة، ولاشك أن بقاء الشيء بيد الغير يتصرف فيه عشر سنين دليل على انتقاله منه»(٣٢).

ومن هنا كان العمل بنظام الحيازة مساعدا على استقرار المعاملات، وسد باب الدعاوى ضد أناس حازوا أموالا منذ زمن طويل، مع حضور من يدعونها الآن من غير إنكار ولا اعتراض، ولا عذر.

يقول الأستاذ الزرقاء - رحمه الله -. «...منع القضاء من سماع الدعاوى بحق قديم، أهمل صاحبه الادعاء به زمنا طويلا معينا بلا عذر وذلك للشك عندئذ في أصل الحق، وفي إثباته

---

(٢٩) د. عبد الرزاق السنهوري - المرجع السابق - ٨/٤٩٣.

(٣٠) انظر السنهوري - المرجع السابق - ٨/٤٩٣، د. عدلي الأمير - المرجع السابق - ص٢٢٦.

(٣١) رواه سعيد بن المسيب مرسلا انظر المدونة ٤/٣٨٢، ومراسيل سعيد بن المسيب أصح المراسيل، وقد صرح الشافعي بأن إرسال ابن المسيب حسن. انظر تدريب الراوي ١/١٥٥، ورجال سند الحديث المستدل به ثقات إلا عبد الجبار بن عمر الأيلي فقد ضعفه أصحاب الشأن. انظر كتاب الضعفاء الكبير ٣/٨٦، تهذيب التهذيب ٦/١٠٣، والحديث رواه أبو داود مرسلا عن زيد بن أسلم بلفظ «من احتاز شيئا عشر سنين فهو له»، ورجاله ثقات إلا يحيى بن محمد، فقد اختلف فيه، وقد خرج له مسلم متابعة. انظر التهذيب ١١/٢٧٤ - ٢٧٥، ميزان الاعتدال ٤/٤٥.

(٣٢) مواهب الجليل ٦/٢٢٤.

بعد التقادم، ولتخليص القضاء من الارتباك في نبش الوقائع القديمة، ولحمل الناس على متابعة حقوقهم، وعدم إهمالها»(٣٣)، ومبنى هذا الحكم على نظرية المصلحة المرسلة.

(٣٣) المدخل الفقهي العام ١/١٠٩.

المبحث الثاني

دعوى دفع التعرض في الفقه الإسلامي والقانون

وتحته مطلبان:

المطلب الأول

تعريف دعوى دفع التعرض وتأصيلها في الفقه الإسلامي

المطلب الأول

تعريف دعوى دفع التعرض وتأصيلها في الفقه الإسلامي

أ- تعريف التعرض:

١- في اللغة: العين والراء والضاد بناء تكثر فروعه، وهي مع كثرتها ترجع إلى أصل واحد؛ وهو العرض الذي يخالف الطول(٣٤).

تقول جعلته عرضة لكذا: نصبته له، ومنه قوله تعالى «ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم»(٣٥)، مانعا معترضا، أي بينكم وبين ما يقربكم إلى الله تعالى أن تبروا وتتقوا. والاعتراض المنع، وتعرض له تصدى(٣٦).

٢- المراد بالتعرض في الفقه الإسلامي: محاولة غير ذي الحق الاستيلاء على ما هو لغيره بالقهر والغلبة، أو بالاستعانة بالقاضي.

فيرفع صاحب الحق الدعوى يطلب بها منع تعرضه له إن لم يستطع دفعه بنفسه وهي دعوى دفع التعرض(٣٧).

---

(٣٤) ابن فارس أبو الحسين أحمد – المرجع السابق – ٤/٢٧٣.

(٣٥) سورة البقرة الاية ٢٢٤.

(٣٦) انظر ابن فارس – المرجع السابق – ٤/٢٧٤-٢٧٥، ابن منظور – المرجع السابق – ٧/١٦٧-١٦٩، الفيروزأبادي – المرجع السابق – ص٨٣٣-٨٣٤.

(٣٧) انظر أحمد إبراهيم بك – موجز في المرافعات الشرعية – ص٤.

وهو ما اصطلح الشافعية على تسميته بدعوى الاعتراض:

والتي يمكن تعريفها أنها: المعارضة بما يستضر به المدعي بما في يده أو ما يتعلق بذمته».

جاء في الحاوي: فأما دعوى الاعتراض فضربان:

أحدهما: أن يتوجه على ما في يده.

الثاني: إلى ما يتعلق بذمته.

... وإن كانت بما يستضربه المدعي، إما بمد يده إلى ملكه، وإما بمنعه من التصرف فيه، وإما بملازمته عليه، أو بقطعه عن أشغاله...

وأما توجه الدعوى إلى ما يتعلق بذمته، لأنه طولب بما لا يستحق عليه... وإن لحقه بها ضرر، إما في نفسه بالملازمة، أو في جاهه بالإشاعة وإما في ماله بالمعاوضة، صحت منه الدعوى(٣٨).

٣- المراد بعدم التعرض في القانون: هي الدعوى التي يرفعها الحائز ضد الغير بطلب منع التعرض له في حيازته للعقار(٣٩).

وفي قصر القانون بدعوى التعرض في حيازة العقار فقط تكون هذه الدعوى في الفقه أكثر عناصر لما قد يستضربه المدعي لتناوله الأشياء المادية، والمعنوية معا.

المطلب الثاني

شروط دعوى دفع التعرض في الفقه الإسلامي والقانون

١- شروط دعوى دفع التعرض في الفقه:

أ- شروط دعوى المعارضة إذا كانت متوجهة إلى ما في يده:

١- أن يصف الملك بما يصير به متعينا، منقولا وغير منقول.

٢- أنه له وفي ملكه؛ لأن ما لا يملكه، أو لم يستتب مالكه فيه، لا يمنع من المعارضة فيه.

٣- أن يذكر المعارض له بالإشارة إليه إن كان حاضرا، أو باسمه ونسبه إن كان غائبا.

٤- أن يذكر المعارضة هل هي في الملك، أو في نفسه لأجل الملك؛ لافتراقهما في الحكم.

٥- أن يذكر أنه عارضه بغير حق؛ لأنه ربما استحق المعاوضة برهن أو إجارة، حتى لا يبقى

(٣٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير - ٣١٧/٢١ - ٣١٨.

(٣٩) د. محمد المنجي - الحيازة دراسة تأصلية للحيازة من الناحية المدنية الجنائية، ص٢٢٦.

في دعواه ما يحتاج الحاكم أن يسأله عنه ليعدل بسؤاله إلى المدعى عليه(٤٠).

ب- شروط دعوى المعارضة في الفقه إذا كانت تعلقت بذمته.

١- أن يذكر ما طولب به؛ إما مفسرا أو مجملا لأن المقصود بالدعوى ما سواه.

٢- أن يذكر أنه غير مستحق عليه، لأن المطالبة بالحق لا ترد.

٣- أن يذكر ما استضر به، لأن مقصود الدعوى ليكون الكف عنه متوجها إليه(٤١).

وجدير بالتنبيه أن وجود الضرر في ملك المدعي أو ذمته هو الأصل في إقامة هذه الدعوى، وبدونه لا تصح.

٢- أما القانون فقد اشترط لصحة هذه الدعوى شروطا خمسة:

١- أن يكون المدعي حائز العقار.

بمعنى أخر توافر الحيازة القانونية للمدعي بعنصريها المادي والمعنوي والمراد أن تكون الحيازة أصلية وبنية التملك، وبعبارة أوضح السيطرة على العين ونية الظهور عليها بمظهر صاحب الحق، فلا تكفي الحيازة العارضة لمنع التعرض الواقع على حق الملكية، وعلى ذلك لا يجوز أن يدفع دعوى منع التعرض صاحب حق الانتفاع، وصاحب حق الارتفاق، والمرتهن، أو المستأجر، لأن هؤلاء حائزون عرضيون، يحوزون لحساب غيرهم، ولهم أن يرفعوا دعوى منع التعرض إذا وقع التعرض على الحق الذي يباشر استعماله لحساب نفسه فهو أصيل في حيازته ويحوزه لحساب نفسه لا لحساب المالك، ودعوى منع التعرض لا تحمي سوي الحيازة الأصيلة(٤٢).

٢- أن يقع تعرض للمدعي في حيازته.

والمراد بالتعرض: هو كل عمل مادي أو إجراء قانوني من شأنه أن يعرقل انتفاع الحائز بالعقار، بشرط أن يتضمن إنكارا لهذه الحيازة ومن ثم فإن التعرض للحائز قد يكون بعمل مادي، يحرم الحائز من الانتفاع بالعين كزراعة أرض أو تمهيدها للزراعة، أوفتح نافذة غير قانونية ليدعي حق ارتفاق على عقار الحائز، أو قانون كما لو أنذر الجار جاره بعدم

---

(٤٠) الماوردي - المرجع السابق - ٣١٧/٢١ - ٣١٨.

(٤١) الماوردي - المرجع السابق - ٣١٨/٢١.

(٤٢) انظر د. عبد الرزاق السنهوري - الوسيط ٩٢٨/٧، د. عبد الناصر العطار - إثبات الملكية بالحيازة وبالوصية في قضاء محكمة النقض المصرية - ص١٨٩، مصطفى مجدي هرجة - الحيازة داخل وخارج دائرة التحريم ص٢٥١ - ٢٥٢.

هدم الجدار لأنه مشترك بينهما(٤٣).

٣- أن تنصب حيازة المدعي على عقار أو حق عيني مما يمكن اكتساب ملكيته بمضي المدة(٤٤).

وهذا الشرط يخرج المنقول، لأنه ليس له مستقر ثابت يتيسر معه تمييز الحيازة عن الملكية، لأن يد الحائز للمنقول تختلط بيد المالك، ومن ثم اختلطت الحيازة في المنقول بالملكية وحمت دعوى الملكية حيازة المنقول وملكيته معا إذ أصبحت في المنقول إذا اقترنت بحسن النية هي نفسها سند الملكية(٤٥).

٤- أن تستمر الحيازة لمدة سنة.

وتحسب السنة من وقت حصول التعرض له في وضع يده، ويعلل القانون ذلك؛ بأن الإنسان لا تعتبر حيازته واجبة الاحترام والحماية إلا إذا استمر وضعها مدة ما قَدَّرَها المشرع بسنة(٤٦).

وهنا على مدعي الحيازة عبء إثبات استمرارها مدة سنة كاملة بدون انقطاع(٤٧).

٥- أن ترفع دعوى منع التعرض خلال سنة من تاريخ التعرض.

تبدأ من وقت علمه بوقوع التعرض لا من وقت حصول التعرض وهذه المدة هي مدة سقوط، فإذا رفعت بعد مرور أكثر من سنة سقط حقه في دعوى الحيازة، ولم يبق أمامه إلا أن يرفع دعوى المطالبة بالحق.

ويبدأ احتساب هذه المدة في التعرض المادي من يوم وقوع التعرض الذي يظهر بوضوح أنه يتضمن اعتداء على الحيازة.

أما في التعرض القانوني يبدأ احتسابه المدة من يوم وقوع التعرض الذي يظهر بوضوح أنه يتضمن اعتداء على الحيازة، ففي حالة الشكوى الإدارية تبدأ السنة من يوم تقديم

---

(٤٣) انظر د. أحمد أبو الوفاء المرافعات المدنية والتجارية ص١٤٤. مصطفى هرجة - المرجع السابق ص٢٥٤ - ٢٥٥، د. محمد المنجي - المرجع السابق - ص٢٢٩.

(٤٤) انظر د. السنهوري - المرجع السابق - ٩٠٤/٧، مصطفى هرجة - المرجع السابق - ص٢٥٢ - ٢٥٣.

(٤٥) عبد الرزاق السنهوري - المرجع السابق - ٩٠٤/٧ - ٩٠٥.

(٤٦) د حامد فهمي المرافعات المدنية والتجارية - ص٤١٨ عن هرجة - المرجع السابق - ص٢٥٤

(٤٧) د. منجي - المرجع السابق - ص٢٢٩.

الشكوى إلى الجهة المختصة(٤٨).

فإذا توافرت هذه الشروط حكم للمدعي وهو الحائز للعقار حتى ولو لم يكن مالكا ببقائه في حيازته ومنع التعرض له في هذه الحيازة.

وقد قضت محكمة النقض بأن القانون يحمي وضع اليد من كل تعرض له، ويستوي في ذلك أن يكون التعرض اعتداءً محضا من المعترض أو بناء على حكم مرسى مزادٍ لم يكن واضع اليد خصما فيه، إذ الأحكام لا حجية لها إلا على الخصوم، ولا يضار بها من لم يكن طرفا فيها، لا فرق في هذا بين حكم مرسى المزاد وغيره من الأحكام(٤٩).

وفي وجوب توفر نية التملك لمن يبتغي حماية يده بدعوى منع التعرض، حيث لا تكفي الحيازة العرضية قضى بأن المستأجر لا يملك أن يرفع دعوى منع التعرض ضد المؤجر لأن حيازته للعقار المؤجر غير مقترنة بنية التملك، وعلاقته بالمؤجر إنما تقوم على عقد الإيجار لا على الحيازة التي تبيح لصاحبها رفع دعوى منع التعرض(٥٠).

وأول ما تكشف عليه المقابلة بين شروط هذه الدعوى في الفقه الإسلامي والقانون، اتساع دائرتها في الأول دون الثاني، حيث تتناول في الفقه الإسلامي القضايا المعنوية كالتضرر بالمطالبة، أو التشنيع عليه في جاهه أو غيرها، إلى جانب المادية منها.

أما التفريق بين العقار والمنقول الذي أكد عليه القانون فالفقه الإسلامي يأباه، وما أجمع الشراح عليه من تعليل لهذه الوجهة(٥١)، لا يصح، ولا ينتج ما استدلوا عليه إلا إذا كانت الحيازة بحسن نية للمنقول،قرينه قاطعة تدله على الملكية، ولا تقبل إثبات العكس بطرق الإثبات القانونية، وليس الأمر كذلك، ولا أحد يقول به.

فإن الحيازة للمنقول بحسن نية ليست سوى قرينة قضائية يجوز إثبات عكسها بطرق الإثبات المختلفة، فحائز المنقول ليس دائما مالكا له، وقد تقادم عليه الدعوى من قبل المالك

---

(٤٨) انظر السنهوري - المرجع السابق ٩٣٩/٧، هرجة - المرجع السابق ص٢٥٥ ٢٥٦،د المنجي المرجع السابق - ص٢٣٠

(٤٩) مجموعة المكتب الفني لأحكام النقض في ٢٥ عاما ٥٨٧/١ رقم نقلا عن السنهوري ٩٣٥/٩.

(٥٠) انظر نقض مدني جلسة ١٩٥٨/١/٢٣ الطبعة رقم ٣٩٢ لسنة ٢٣ق.

(٥١) قالوا في التعليل ذلك إن المنقولات تختلط فيه الحيازة مع أصل الحق اختلاطا كليا ولاسبيل إلى التفرقة بينهما إلى أن يقوم الدليل على عدم ملكية الحائز لأن قاعدة «الحيازة في المنقول سند الملكية» تعتبر سياجا لحماية الحيازة وأصل الحق معا. انظر محمد عبد اللطيف - التقادم المكتسب والمسقط - ص٢٧٣، عبد المنعم الشرقاوي - الوجيز في المرافعات - ص٥٧.

الحقيقي بالاسترداد»(٥٢).

كما فصل القانون بين الحيازة والملكية، فنظم دعاوى خاصة بالأولى تحميها بشكل مستقل عن وسائل حماية الثاني ولم يكن هذا مسلك الفقه الإسلامي، لأن الحيازة ثمرة من ثمرات الملك، وحق المالك في حيازة ماله لازم لحقه في التصرف فيه واستعماله واستغلاله، فمن يبرهن على ملكية شيء فقد برهن على استحقاقه للحيازة، فدعوى الحق ودعوى الحيازة ممتزجان، لامتزاج الشيء المطلوب في كل منهما بالآخر(٥٣).

---

(٥٢) د. محمد نعيم ياسين - نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية ص٢٦١

(٥٣) فلا يظهر هذا التمييز إلا في الحالات التي لا يقيم فيها أحد المتنازعين الدليل على الملك. انظر د. ياسين - المرجع السابق - ص٢٦٠.

المبحث الثالث

دعوى الاسترداد في الفقه والقانون

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

تعريف دعوى الاسترداد

أ- تعريف الاسترداد

١- في اللغة: الراء والدال أصل واحد مطرد منقاس، وهو رجع الشيء، تقول رددت الشيء أرده ردا، والارتداد الرجوع، واسترده: طلبه وسأله ردّه(٥٤).

٢- تعريفها في القانون: هي الدعوى التي يرفعها الحائز ضد الغير بطلب استرداد حيازته العقار التي سلبها منه بالقوة(٥٥).

المطلب الثاني

تأصيل دعوى الاسترداد وتعريفها في الفقه الإسلامي

وأصل هذه الدعوى في الفقه الإسلامي «استيفاء الحقوق» أو ما اصطلحوا على تسميته «بالظفر بالحق».

تحرير محل النزاع في الوسائل المستخدمة في استيفاء الحقوق:

١- اتفقوا على أن الأصل في استيفاء العقوبات أن يكون عن طريق القضاء لعظم خطرها، وسد ذريعة تعدي الناس بعضهم على بعض(٥٦).

---

(٥٤) انظر ابن فارس – المرجع السابق – ٢/٣٨٦، الفيروزأبادي – المرجع السابق –ص٣٦٠.

(٥٥) المنجي – المرجع السابق – ص٢١١.

(٥٦) انظر الماوردي – المرجع السابق – ٢١/٤٤٩–٤٥٠، ابن قدامة – المرجع السابق – ١٤/٣٣٩، العز بن عبد السلام – قواعد الأحكام ٢/١٩٨، ابن نجيم – البحر الرائق – ٧/١٩٢، عليش – منح الجليل – ٤/٣٢١.

٢- كما صرح جمهور الفقهاء بعدم استيفاء الحقوق المتعلقة بالزواج، والطلاق واللعان والإيلاء من غير طريق القضاء(٥٧).

٣ وذهب الجمهور إلى أن الدين إذا كان على مليء باذل، فلا يجوز تحصيله بغير قضاء(٥٨).

٤- كما صرحوا أنه إذا أدى استيفاء الحق إلى فتنة، وترتبت عليه مفسدة تزيد على مفسدة ضياع الحق، فلا يجوز تحصيله إلا عن طريق القضاء(٥٩).

٥- واتفق جمهور الفقهاء على جواز تحصيل العيون المأخوذة غصبا أوسرقة ونحوها أو كانت مستحقة بأي سبب من أسباب الاستحقاق كشراء وميراث ونحوهما، استردادها بغير قضاء(٦٠).

٦- كما أجازوا للزوجة الأخذ من مال زوجها ما يكفيها وولدها بالمعروف من غير أن تترافع للقضاء لحديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت. دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت. يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلا ما أخذت من ماله بغير علمه فهل علي في ذلك جناح. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم. «خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك»(٦١).

٧- أما عن الحقوق المترتبة في الذمة فقد وقع الخلاف بين العلماء في وسيلة تحصيلها، وبعبارة أخرى هل يجوز الظفر بالحق المترتب في الذمة على قولين رئيسين:

القول الأول: والذي ذهب أصحابه إلى جواز ذلك وهم جمهور الحنفية والمالكية والشافعية، حيث أجازوا تحصيل الحقوق المترتبة في الذمة بغير دعوى ولا برفع للقضاء في

---

(٥٧) انظر المراجع السابقة. ابن الشاط - تهذيب الفروق - ١٢٣/٤-١٢٤، المحلى - شرح المنهاج ٣٣٤/٤

(٥٨) انظر العزالي الوجيز ٢٦٠/٢، ابن قدامة المرجع السابق - ٣٣٩/١٤، ابن حجر - المرجع السابق - ٢٨٩/١٠، ابن الشاط - المرجع السابق - ١٢٥/٤، ابن نجيم - المرجع السابق - ١٩٢/٧.

(٥٩) انظر ابن الشاط - المرجع السابق ١٢٣/٤، ابن حمراشي - المرجع السابق ٢٨٨/١٠، البهوتي - كشاف القناع - ٣٥٧/٦.

(٦٠) انظر ابن الشاط - المرجع السابق ١٢٣/٤، ابن نجيم - المرجع السابق - ١٩٢/٧، محمد الشربيني - المرجع السابق - ٤٦٢/٤، البهوتي - المرجع السابق - ٢١١/٤.

(٦١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٠٣/٣.

الجملة(٦٢).

القول الثاني: وقد قرر أصحابه عدم جواز استيفاء الحقوق المترتبة في الذمة إلا بواسطة القضاء في الجملة. وهو مذهب الحنابلة، فعندهم الأصل في استيفاء الحقوق الرجوع للقضاء(٦٣).

وتفصيلات هذين القولين وأدلتهما مبسوطة في مظانها من كتب الفقه، وأكتفي بنقل نص لكل قول:

وللحنابلة يقول ابن قدامة - رحمه الله - : «إذا كان لرجل على غيره، وهو مقر به، باذل لم يكن له أن يأخذ من ماله إلا ما يعطيه بلا خلاف بين أهل العلم، فإن أخذ من ماله شيئا بغيرإذنه، لزمه رده إليه، وإن كان قدر حقه، لأنه لا يجوز أن يملك عليه عينا من أعيان ماله، بغير اختياره، لغير ضرورة، وإن كانت من جنس حقه، لأنه قد يكون للإنسان غرض في العين. وإن أتلفها، أو تلفت فصارت دينا في ذمته وكان الثابت في ذمته من جنس حقه تقاصًا في قياس المذهب، والمشهور عن مذهب الشافعي، وإن كان مانعا له لأمر يبيح المنع كالتأجيل والإعسار فلم يجز أخذ شيء من ماله بغير خلاف وإن أخذ شيئا، لزمه رده إن كان باقيا، أو عوضه إن كان تالفا، ولا يحصل التقاصُّ هاهنا، لأن الدين الذي له لا يستحق أخذه في الحال بخلاف التي قبلها. وإن كان مانعا له بغير حق، وقدر على استخلاصه بالحاكم أو السلطان لم يجز له الأخذ أيضاً بغيره، لأنه قدر على استيفاء حقه بمن يقوم مقامه، فأشبه ما لو قدر على استيفائه من وكيله. وإن لم يقدر على ذلك لكونه جاحدا له، ولا بينة له به، أو لكونه لا يجيبه إلى المحاكمة ولا يمكنه إجباره على ذلك أو نحو هذا فالمشهور في المذهب أنه ليس له أخذ قدر حقه»(٦٤).

وللشافعية ومن وافقهم جاء في العزيز شرح الوجيز «الدعوى وفيه مسائل

إحداها في أن المستحق متى يحتاج إلى المرافعة والدعوى، والحق إما عقوبة أو مال: إن كان عقوبة كالقصاص، وحد القذف، فلابد فيه من الرفع إلى الحاكم، لعظم خطره، والاحتياط في إثباته أولا، واستيفائه على ما تقتضيه السياسة من وجوه الناس ثانياً. وإن

---

(٦٢) انظر الغزالي - المرجع السابق - ٢/٣٦٠، ابن الشاط - المرجع السابق - ٤/١٢٥، ابن حجر - المرجع السابق - ١٠/٢٨٨، ابن نجيم - المرجع السابق - ٧/١٩٣.

(٦٣) انظر ابن قدامة - المغني - ١٤/٣٣٩، البهوتي - المرجع السابق - ٦/٣٥٧.

(٦٤) ابن قدامة - المرجع السابق - ١٤/٣٣٩-٣٤٠.

كان مالا، فهو إما عين أو دين: إن كان عينا، فإن قدر على استردادها من غير تحريك فتنة، استقل به، وإلا فلابد من الرفع.

وأما الدين فإن كان من عليه مقرا غير ممتنع من الأداء، فيطالبه ليؤدي، وليس له أن يأخذ شيئاً من ماله: لأن الخيار في تعيين المال المدفوع إلى من عليه، فإن خالف وأخذ شيئا من ماله رده، فإن تلف عنده وجب ضمانه، فإن اتفقا جاء خلاف التقاص وإن لم يكن كذلك، فإما أن يُمكَّن من تحصيل الحق منه بالقاضي، أو لا يُمكَّن.

إن لم يمكن بأن كان، منكرا ولا بينة لصاحب الحق، فله أن يأخذ جنس حقه من ماله، إن ظفر به، ولا يأخذ غير الجنس، وهو ظافر بالجنس.

وفي «التهذيب» وجه، أنه يجوز، وإن لم يجد إلا غير الجنس. حكى جماعة من الأصحاب منهم الفوراني والإمام، وصاحب الكتاب في جواز الأخذ قولين:

أحدهما: المنع؛ لأنه لا يتمكن من تملكه، وليس له أن يبيع مال غيره لنفسه.

والثاني: الجواز – وهو الذي أورده عامة الأصحاب – رحمهم الله-»(٦٥).

فإذا أردنا تعريفا لدعوى الاسترداد في الفقه الإسلامي أمكن القول بأنها: «تلك الدعوى التي يرفعها صاحب الحق لاستيفاء ما سلب منه بغير وجه شرعي».

---

(٦٥) عبد الكريم بن محمد الرافعي العزيز شرح الوجيز - ١٤٦/١٣ ١٤٧، تحقيق علي معوض واخرين

المطلب الثالث
شروط دعوى الاسترداد

١- شروط دعوى الاسترداد في القانون:

يشترط في دعوى استرداد الحيازة توافر أربعة شروط:

١- أن يكون المدعي حائز العقار حيازة مادية حالية صحيحة وقت وقوع الغصب والمراد بالمادية الحالية الصحيحة، أي حيازة قانونية خالية من عيوب الحيازة فتكون مستمرة غير منقطعة وظاهرة غير خفية، وهادئة بدون إكراه، وواضحة بدون لبس.

ولما شرعت هذه الدعوى لحماية الحائز من أعمال الغصب لم يفرق القانون بين الحائز الأصيل - يحوز العقار لنفسه - أو الحائز العرضي يحوزه لحساب الغير كالمستأجر مثلا، فيجوز لهذا الأخير أن يكون مدعياً(٦٦).

٢- أن تكون الحيازة لمدة سنة أي تكون حيازة المدعي قد استمرت مدة سنة كاملة بدون انقطاع قبل سلبها.

واستثناء من هذا الشرط أجاز المشرع الوضعي للمدعي إقامة هذه الدعوى حتى ولو كانت حيازته لم تدم إلا يوما واحدا، وذلك في إحدى الحالتين

أ- إذا كان الحائز يسترد الحيازة من شخص لا يستند إلى حيازة أحق بالتفضيل، وهي الحيازة التي تقوم على سند قانوني إذا لم يكن لدى أي من الحائزين سند قانوني أو تعادلت سنداتهم القانونية.

ب- إذا كان الحائز قد فقد الحيازة بالقوة فهنا يجوز له أن يسترد حيازته، ولو لم تكن قد استمرت سنة كاملة.

والمراد بالقوة المستعملة لسلب الحيازة هي كل فعل يؤدي إلى منع الحيازة الواقعة، لا فرق في ذلك بين القوة المادية أو المعنوية.

٣- أن يقع سلب للحيازة. معناه حرمان الحائز من الانتفاع بالحيازة باعتداء إيجابي، ولا يلزم في هذا الاعتداء أن يكون منطويا على القوة والعنف، بل يكفي أن يقوم المعتدي عقبه أمام الحائز في حيازته بأي مؤثر معنوي كالغش والتدليس وغيرهما.

---

(٦٦) انظر مصطفى هرجة - المرجع السابق - ص٣٠٦-٣٠٧، المنجي - المرجع السابق، ص٢١٢-٢١٣.

٤- أن ترفع الدعوى خلال السنة التالية لفقد الحيازة: أي خلال سنة من تاريخ سلب الحيازة.

واستثناء من هذا الشرط أجاز المشرع الوضعي رفع دعوى الاسترداد بعد مرور أكثر من سنة على سلبها، وذلك في حالة سلب الحيازة في صورة غير ظاهرة، ففي هذه الحالة يبدأ سريان المدة من وقت أن ينكشف الخفاء الذي أحاط بسلب الحيازة.

٥- أن يدخل في نطاق الاختصاص الوظيفي للقضاء المدني، ومن ثم يكون القضاء المستعجل مختصا بالشق الوقتي منه، وإلى القضاء الإداري في حالة دعوى العقد(٦٧).

- وقد قضى بأن الغصب في دعوى استرداد الحيازة يكفي فيه توجيهه إلى العقار ذاته، دون حاجة إلى أن يكون الحائز محل اعتداء، فالاستيلاء خلسة يقوم مقام الغصب(٦٨).

- وقضى أيضا بأنه يجوز أن يكون الاغتصاب مبنيا على أفعال الغش والتدليس وبغير رضاء من اغتصب منه العقار(٦٩).

- وحيث أن البادي من ظاهر أوراق الدعوى ومستنداتها ومن المحضر الإداري المنضم أن المستأنف عليه الأول كان حائزاً للشقة محل التداعي، وأنها سلبت منه بالقوة عن طريق دعوى طرد تمت بطريق الغش والصورية ولا ينال من ذلك ما ساقه المستأنف من أن دعوى استرداد الحيازة قد رفعت خلال سنة من سلب الحيازة، وقد توافر الاستعجال استنجاره والتي سلبت حيازتها، ولما كان ذلك فإن شروط دعوى استرداد الحيازة تكون قد توافرت الأمر الذي يتعين معه القضاء برد حيازة الشقة محل النزاع إلى المستأنف عليه الأول(٧٠).

٢- شروط دعوى الاسترداد في الفقه الإسلامي:

ومن خلال ما قرره الفقهاء من أحكام في هذه المسألة، أمكن استخلاص شروطٍ هي محل اتفاق جمهورهم لصحة دعوى الاسترداد:

١- أن يكون المدعي صاحب حق؛ والمراد أن تكون العين قد أخذت منه غصبا أو قهرا أوحيلة أو غيرها؛ أي لا تكون الحيازة ناشئة عن فعل محرم.

---

(٦٧) انظر هذه الشروط عند د. السنهوري المرجع السابق - . مصطفى هرجة المرجع السابق - ص٣١٢-٣١٧، المنجي - المرجع السابق - ص٢٠٨-٢١٢.

(٦٨) المحاماة ٩ رقم ٧٣ ص١١٩ نقلا عن د. السنهوري ٩/٩/٩١٦.

(٦٩) مجموعة المكتب الفني لأحكام النقض في ٢٥ عاما ١/٥٨٧ رقم ٨ نقلا عن السنهوري ٩/٩١٦

(٧٠) الدعوى رقم ١٠/١٩٧٩ مستأنف مستعجل القاهرة جلسة ١٩٧٩/٤/١١م.

٢- أن يكون المدعي واضعا يده على العين، وبعبارة أخرى أن يثبت المدعي مجرد حيازته للعين فلا فرق بين أن تكون أصلية أو عرضية بلغة القانون(٧١).

٣- القاضي في الفقه الإسلامي ينظر في قضايا وضع اليد من جميع جوانبها وطالب المدعي عليه بالجواب، إن أقام المدعي البينة على الحيازة، فإن دفع بملكيته للشيء المحور لدى المدعي وبرهن على هذا الدفع جعلت الملكية له، واقتضى هذا الحكم أن تكون له الحيازة أيضا لأنها أثر الملك، إلا إذا دفع المدعي بانتقال الحيازة إليه بتصرف شرعي، وبرهن على دفعه فيحكم له بذلك، وأما إذا عجز المدعى عليه عن الدفع بالملكية، حكم باليد لمن أقام عليها البينة(٧٢).

وبمقابلة شروط الاسترداد في الفقه والقانون تتكرر معنا الملحوظات السالفة الذكر في الدعوى السابقة (دعوى دفع التعرض) إضافة لما أشرنا إليه من أن القاضي في الفقه الإسلامي ملزم بالحكم بالملكية، والحيازة لازمة له لمن أقام البينة على ذلك من غير فصل بين الأمرين كما هو الحال في القانون، وهو مسلك القضاء في كل دعوى الحيازة لنتيجة الفصل بين الملكية والحيازة، الأمر الذي لم يحدث في الفقه الإسلامي.

---

(٧١) في التبصرة الفرحونية «ولو شهد شاهد أن أحد الخصمين غلب الآخر على ما في يديه فإنه يحكم على الغاصب بأن يرده على المغلوب عليه، ويكون هذا المردود إليه صاحب يد، وهو أعم من الملك ولا يشهدون بأنه مالك» ابن فرحون – المرجع السابق – ١/٢٦٥.

(٧٢) انظر د. محمد ياسين – المرجع السابق – ص٢٥٨.

المبحث الرابع
دعوى وقف الأعمال الجديدة
وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تعريف دعوى وقف الأعمال الجديدة

هي الدعوى التي يرفعها الحائز ضد الغير الذي شرع في عمل لو تم لأصبح عرضا للحيازة، وذلك بطلب منعه من إتمام هذا العمل(٧٣).

ومثالها. لو شرع المالك في بناء حائط في عقاره لو تم لسد النور ويكون هذا العقار محملا بحق ارتفاق بالمطل لمصلحة جاره الحائز لحق الارتفاق، فيبادر واضع اليد وقف العمل منعا للتعرض قبل وقوعه.

ومن ثم فإن دعوى وقف الأعمال الجديدة لا تختلف عن دعوى منع التعرض إلا في أنها قد شرعت لحماية وضع اليد مما ينتظر وقوعه عليه من أفعال الإعتداء، وإذن فهي لا يقصد بها منع تعرض حاصل وإنما يقصد بها درأ حصوله في المستقبل(٧٤).

المطلب الثاني
تأصيل دعوى وقف الأعمال الجديدة في الفقه الإسلامي

ويرجع أصل هذه الدعوى في الفقه الإسلامي إلى قاعدة منع الضرر فقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: «لا ضرر ولا ضرار»(٧٥).

---

(٧٣) د. المتجي – المرجع السابق – ص٢٣٦.

(٧٤) مرجة – المرجع السابق – ص٢٥٩.

(٧٥) أخرجه أحمد في المسند ٣١٢/١، وابن ماجه ٧٨٤/٢، الحاكم في المستدرك ٥٧/٢، وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

قال المتيطي(٧٦) «ويحتمل عندي أن يكون معنى الضرر: أن يضر أحد الجارين بجاره، والضرار: أن يضر كل واحد منهما بصاحبه»(٧٧)، قال الباجي(٧٨): «فلا ينبغي لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحدث على جاره شيئا يضر به»(٧٩).

قال في التبصرة: «أما الضرر: فمثل ما يحدث الرجل في عرصته مما يضر بجيرانه، من بناء حمام، أو فرن للخبز، أو لسبك الذهب، أو فضة أو كير لعمل الحديد... ووجه الضرر فيما ذكرناه هو الدخان الذي يحصل من الفرن والحمام، فيدخل على الجيران في دورهم ويضرهم وهو من الضرر الكبير المستدام، وما كان بهذه الصفة منع إحداثه على من يستضر به إذا شهدت البينة بأنه من الضرر»(٨٠).

وفيها «أن إحداث الأندر جوار الدار، أو الجنة يؤذي ما تطاير منه عند الذر ويمنع باتفاق...»(٨١).

كما اعتبر الفقهاء زمن الاعتراض عن إحداث الضرر، وألزموا مدعي الضرر إن تأخر في دعواه اليمين أن سكوته حتى كمل البنيان لم يكن عن إسقاطه حقه الواجب له في ذلك

جاء في التبصرة «إذا أحدث الرجل من البنيان ما يجب عليه القيام فيه بالضرر، فقام جاره عليه بقرب الفراغ من البنيان، فعليه اليمين أن سكوته حتى كمل البنيان لم يكن على إسقاطه حقه الواجب له في ذلك من القيام بقطع الضرر»(٨٢).

بل ذهب المالكية إلى سد باب عود الضرر في المستقبل بقطع جميع شواهده.

قال في المتيطية «وإذا سد باب الضرر، فلا يكون سده بغلقه وتسميره، ولكن بترع الباب وعضائده وعتبته وتغيير آثاره، لأنه إذا بقي على حاله وسده بالطوب، وبقيت العضائد والعتبة كان في ذلك ضرر على من أحدث عليه. وبهذا قال سائر الفقهاء بقرطبة وغيرها.

---

(٧٦) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن إبراهيم المتيطي العالم المحقق العارف بالشروط، وتحرير النوازل أخذ به أبو الحاج المتيطي وأبو محمد التميمي ألف النهاية والتمام توفي سنة ٥٧ هـ انظر شجرة النور ص١٦٣

(٧٧) ابن فرحون - تبصرة الحكام - ٢/٢٥٨.

(٧٨) هو أبو سليمان خلف بن سعيد الباجي ولد سنة ٤٠٣هـ تفقه بأبي الطيب الطبري، وعنه ابن عبد البر، وكانت وفاته سنة ٤٧٤هـ شرح الموطأ (المنتقى)، وألف في الأصول وغيرها. انظر المدارك ٤/٨٢٤.

(٧٩) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي - المنتقى - ٦/٤١.

(٨٠) ابن فرحون - المرجع المذكور - ٢/٢٥٨.

(٨١) المرجع السابق ٢/٢٥٩.

(٨٢) المرجع السابق ٢/٢٦٦.

لأنه إذا تقادم الزمان يكون له شاهد أو حجة ولعله يقول: إنما سددته لأفتحه إذا شئت، فلذلك ألزموه بتغيير معالمه ورسومه حتى لا يبقى له أثر»(٨٣).

وفي هذا المنهج مع توسع أكثر في عد تقديم منع الضرر قرر الحنابلة أحكام التزاحم في الجوار، فقد لخص ابن رجب مذهبهم عند شرح الحديث: لا ضرر ولا ضرار «فقال أولاً: إن إدخال الضرر على أحد بحق إما لكونه تعدى حدود الله فيُعَاقَب بقدر جريمته...

ثانياً: والضرر بغير حق على نوعين:

أحدهما. أن لا يكون في ذلك غرض سوى الضرر بذلك الغير فهذا لاريب في قبحه، وتحريمه..

الثاني: أن يكون له غرض آخر صحيح مثل أن يتصرف في ملكه بما فيه مصلحة له فيتعدى ذلك إلى ضرر غيره، أو أنه يمنع غيره من الانتفاع بملكه توفيرا فيتضرر الممنوع بذلك فهذان قسمان:

١- القسم الأول: وهو التصرف في ملكه بما يتعدى ضرره إلى غيره فإن كان على غير الوجه المعتاد مثل أن يؤجج في أرضه نارا في يوم عاصف فيحترق ما يليه، فإنه متعد بذلك وعليه الضمان.

وإن كان على الوجه المعتاد ففيه للعلماء قولان مشهوران:

أحدهما: لا يمنع من ذلك.

الثاني: المنع وهو قول أحمد.

ومثل له بمن يَفْتَحُ كوَّةً في بنائه العالي مشرفة على جاره، أو يبني بناء عاليا يشرف على جاره، ولا يستره فإنه يلزمه بستره، نص عليه أحمد(٨٤).

هذا ومع إعمال الحنفية والشافعية لحديث «لا ضرر ولا ضرار» إلا أن ذلك جار عندهم وفق ضوابط معينة وذلك عند تعارضه مع قاعدة «حق الإنسان في التصرف في ملكه».

قال السرخسي – رحمه الله –: «وللإنسان أن يتصرف في ملك نفسه بما يبدو له، وليس للجار أن يمنعه عن ذلك. . لأنه يتصرف في خالص ملكه... والحاصل: أن من تصرف في خالص ملكه لم يمنع منه في الحكم، وإن كان يؤدي إلي إلحاق الضرر بالغير...»(٨٥).

(٨٣) ابن فرحون – المرجع السابق – ٢/٢٦٤.

(٨٤) ابن رجب – جامع العلوم والحكم – ص٢٧٠ وما بعدها.

(٨٥) السرخسي – المبسوط – ٢١/١٥.

وفي البدائع: «حكم الملك ولاية التصرف للمالك في المملوك باختياره، ليس لأحد ولاية الجبر عليه إلا لضرورة، ولا لأحد ولاية المنع عنه وإن كان يتضرر به إلا إذا تعلق به حق الغير فيمنع عن التصرف من غير رضا صاحب الحق، وغير المالك لا يكون له التصرف في ملكه من غير إذنه ورضاه إلا لضرورة، وكذلك حكم الحق الثابت في المحل»(٨٦).

إلا أن هذه الحرية قيدها أئمة المذهب بما إذا كان هذا التصرف يتعدى ضرره إلى غيره ضررا فاحشا، جاء في الذخيرة. «حكى بعض المشايخ - رحمهم الله - أن الدار إذا كانت مجاورة لدور فأراد صاحب الدار أن يبني فيها تنورا للخبز الدائم، أو رحا للطحن، أو مدقة للقصارين يمنع منه، لأنَّهُ يتضرر به جيرانه ضررا فاحشا؛ قيل وأجمعوا على منع الدق الذي يهدم الحيطان ويوهنها ودوران الرحى من ذلك.

والحاصل أن القياس في جنس هذه المسائل أن يفعل صاحب الملك ما بدا له مطلقا لأنه يتصرف في خالص ملكه، وإن كان يلحق الضرر بغيره، لكن يترك القياس في موضع يتعدى ضرره إلى غيره ضررا فاحشا كما تقدم وهو المراد».

عد المذهب ما يمنع الحوائج الأصلية كسد الضوء بالكلية من الضرر الفاحش، وأما ما يمنع الشمس والريح فليس كذلك لأنه من الحوائج الزائدة»(٨٧).

وقريب من الحنفية أو أكثر تضييقا في إعمال حديث «لا ضرر ولا ضرار» مذهب الشافعية قال الإمام - رحمه الله - «... فإن تأول رجل قول النبي صلى الله عليه وسلم. «لا ضرر ولا ضرار» فهذا كلام مجمل لا يحتمل لرجل شيئاً إلا احتمل عليه خلافه، ووجهه الذي يصح به. أن لا ضرر في أن لا يحمل على رجل في ماله ما ليس بواجب عليه، ولا ضرار في أن يمنع رجل من ماله ضررا، ولكل ما له وما عليه»(٨٨).

والقاعدة التي تحكم هذه المسألة. «يتصرف كل واحد في ملكه بالمعروف ولا ضمان فيما يتولد منه، بشرط جريانه على العادة واجتناب الإسراف»(٨٩).

وقيدا المعروف وجريان التصرف على العادة، واجتناب الإسراف، يمنعان بعض أنواع الضرر المترتبة على تصرف الشخص في خالص ملكه، يدل عليه ما جاء في نهاية المحتاج

---

(٨٦) الكاساني - المرجع السابق - ٦/٤٦٣ - ٤٦٤.

(٨٧) انظر ابن الهمام - شرح فتح القدير - ٧/٢٣٦، ابن قاضي سماوية - جامع الفصولين - ٢/١٩٤.

(٨٨) الشافعي الأم - ٣/٢٢٢.

(٨٩) النووي - الروضة - ٩/٣١٩.

«لو تعدى بحفره في ملكه لكونه وضعه بقرب جدار جاره ضمن ما وقع بمحل التعدي»(٩٠).

ووقوعه بمحل التعدي، تصرف جار على غير العادة والمعروف.

وبالجملة فقد تقرر فقها لواضع اليد على جاره رفع الدعوى من أجل إزالة الأعمال التي ينشئها المدعي عليه في ملكه، والتي من شأنها إحداث ضرر ما قد اختلف في ضبطه حالا أو مستقبلا.

المطلب الثالث

شروط وقف الأعمال الجديدة

وقد اشترط القانون لصحه رفع مثل الدعوى الشروط التالية:

١- أن يكون المدعي حائزاً العقار؛ أي حائزا للعقار المطلوب وفق الأعمال الجديدة التي لو وقعت لأصبحت تعرضا لحيازته.

كما سبق في الدعواوين السابقتين أن تكون الحيازة قانونية صحيحة أصلية.

٢- أن تكون الحيازة قد دامت سنة كاملة:

فلابد أن تكون مستمرة بدون انقطاع قبل شروع المدعي عليه في الأعمال الجديدة التي لو تمت لأصبحت تعرضا للحيازة المطلوب الآن وقفها.

٣- شروع المدعى عليه في الأعمال لو تمت لأصبحت تعرضا للحيازة، فالأعمال الجديدة قد بدأت ولم تتم، وبِدَايَتُها في عقار المدعي عليه.

٤- أن ترفع هذه الدعوى خلال سنة من تاريخ بدء الأعمال(٩١).

ولما كان من المقرر أن دعوى وقف الأعمال الجديدة ترفع على من شرع في عمل لو تم لأصبح تعرضا للحيازة وبقصد منعه من إتمام هذا العمل. كما أن العمل الذي تُبْنَى عليه هذه الدعوى لا يقع على عقار المدعي وإلا كان تعرضا، وإنما يقع على عقار أخر.

فيفترض في هذه الدعوى أن يكون العمل الذي يطلب وقفه واقعا على عقار المعتدي نفسه،

---

(٩٠) الرملي . نهاية المحتاج - ٤٠٤/٤ وما بعدها.

(٩١) انظر هذ الشروط السنهوري - المرجع السابق - ٩٤٣/٩ - ٩٤٥، د. المنجي - المرجع السابق - ٢٣٨ - ٢٤١، هرجة - المرجع السابق - ٢٦١ - ٢٦٣.

وليس على عقار الحائز لأنه لو بدأ على عقار الحائز فإن مجرد بدئه يعتبر تعرضا للحيازة ينشيء الحق في دعوى منع التعرض(٩٢).

وبالرجوع إلى ما كتبه الفقهاء في هذه المسألة مما نقل في هذه العجالة، أو بقي مسطرا في مظانة نلحظ أن الشروط التي يمكن استخلاصها لهذه الدعوى في الفقه الإسلامي لا تخرج في جملتها عما ذكر في القانون اللهم إلا مسألة التوقيت في رفع الدعوى، وهي مسألة اجتهادية كما لا يخرج مفهومها في الفقه الإسلامي عن التعريف الذي ذكره القانونيون، وإذا أردنا تعريفا لدعوى وقف الأعمال الجديدة في الفقه أمكن القول بأنها الدعوى التي يرفعها صاحب اليد على جاره لإزالة الأعمال التي ينشئها في ملكه لضرر يتوقع حدوثه عليه في الحال أو المآل.

---

(٩٢) الدكتور فتحي والي – قانون القضاء المدني – ١/١٩٠.

الخاتمة

وفي الأخير يمكننا أن نجمل نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

١- أن الحيازة ووضع اليد مصطلحان لمسألة واحدة وهي الاستيلاء على الشيء والتصرف فيه.

٢- أن الحيازة أعم من الملك الذي يفيد الاختصاص؛ لأنها تشمل الملك وغيره.

٣- حدد القانون مظاهر الحيازة في صور ثلاث:

أ- دعوى دفع التعرض: وهي الدعوى التي يرفعها الحائز ضد الغير يطلب منع التعرض له في حيازته للعقار.

وقد سبق الفقه الإسلامي إلى تحديد هذا النوع من الدَّعَاوَى، واصطلح على تسميته في الفقه الشافعي بدعوى الاعتراض، وقد عرفتها: «بأنها المعارضة بما يستضر به المدعي بما في يده أو ما يتعلق بذمته».

ب- دعوى الاسترداد: وهي الدعوى التي يرفعها الحائز ضد الغير يطلب استرداد حيازته العقار التي سلبها منه بالقوة».

ويرجع أصل هذه الدعوى في الفقه الإسلامي إلى مسالة «استيفاء الحقوق» أو ما اصطلحوا على تسميته «بالظفر بالحق»، وقد عرفتها بقولي هي «تلك الدعوى التي يرفعها صاحب الحق لاسترجاع ما سلب منه بغير وجه شرعي».

ج- دعوى وقف الأعمال الجديدة: وهي الدعوى التي يرفعها الحائز ضد الغير الذي شرع في عمل لو تم لأصبح عرضا للحيازة، وذلك بطلب منعه من إتمام هذا العمل».

وأصل هذه الدعوى في الفقه الإسلامي قاعدة «لا ضرر ولا ضرار».

وقد عرفتها بأنها: «الدعوى التي يرفعها صاحب اليد على جاره لإزالة الأعمال التي ينشئها في ملكه لضرر يتوقع حدوثه عليه في الحال أو المآل».

٤- خلصت الدراسة إلى أن شروط هذه الدعاوى لا تخرج في جملتها عما سطره فقهاؤنا عند بحثهم للحيازة، ومنع الضرر، أو إزالته.

٥- إلا أن الدراسة قد كشفت بعض الفروق نلخصها في النقاط التالية:

أ- أن شروط دعوى منع التعرض أوسع في الفقه الإسلامي منها في القانون لتناولها القضايا المعنوية إلى جانب المادية.

ب- لم يُفَرِّق الفقه الإسلامي بين المنقول والعقار في حين فعل ذلك القانون.

ج- فصل القانون في حمايته القضائية بين الحيازة والملكية ولم يفعل ذلك الفقه الإسلامي لأن هذا الأخير اعتبر أن الأولى ثمرة للثانية.

د- القاضي في الفقه الإسلامي ملزم بالحكم بالملكية والحيازة لازمة له لمن أقام البينة على ذلك من غير فصل بين الأمرين على خلاف القانون.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المراجع

- ابن حزم محمد بن علي - المحلى بالأثر طبعة دار الفكر.
- ابن أبي الدم أبو إسحاق إبراهيم - كتاب القضاء تحقيق د. محمد الرحيلي مطبعة دار الفكر ط٢ سنة ١٤٠٢هـ.
- ابن الشاط قاسم بن عبد الله - إدرار الشروق على أنواء الفروق - المطبوع مع الفروق للقرافي.
- ابن القيم محمد بن أبي بكر - الطرق الحكمية تحقيق محمد غازي مطبعة دار المدني جدة.
- ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني - تقريب التهذيب تحقيق مصطفى عطا مطبعة دار الكتب العلمية بيروت ط١ سنة ١٤١٣هـ. الطبعة المصورة عن طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر اباد سنة ١٣٢٥ فتح الباري شرح صحيح البخاري مطبعة دار الكتب العلمية بيروت ط١، سنة ١٤١٣هـ.
- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل تحقيق أحمد التجاني مطبعة دار الغرب الإسلامي بيروت ط١ سنة ١٤٠٦هـ.
- ابن عابدين محمد بن أمين بن عمر حاشية رد المحتار على الدر المختار مطبعة دار إحياء التراث العربي بيروت سنة ١٤٠٧هـ.
- ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي المغني تحقيق عبد الله التركي وآخرين مطبعة هجر القاهرة ط١ سنة ١٤٠٥هـ.
- ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني سنن ابن ماجه حققه محمد الأعظمي شركة الطباعة العربية السعودية ط٢ سنة ١٤٠٤هـ.
- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم -لسان العرب مطبعة دار صادر بيروت ط١، سنة ١٤٠١هـ.
- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد - البحر الرائق شرح كنز الدقائق الناشر سعد الدين كراتشي بدون رقم وسنة الطبع نقلا عن الحاوي القدسي.
- أحمد بن حنبل المسند وبهامشه منتخب كنز العمال طبعة المكتب الإسلامي بيروت ط٤ سنة ١٤٠٣هـ.
- الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف - المنتقى مطبعة السعادة مصر ط١ سنة ١٣٣٢هـ.
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم صحيح البخاري مطبعة دار إحياء التراث العربي
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي مطبعة دار الفكر
- الرازي محمد بن أبي بكر - مختار الصحاح مؤسسة علوم القرآن دمشق طبعة سنة ١٣٩٨هـ.
- السبكي علي بن عبد الكافي - الفتاوى دار المعرفة بيروت بدون رقم وسنة والطبع.
- السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل - المبسوط دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ط٢ بدون تاريخ.
- الكاساني أبو بكر بن مسعود بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع مطبعة دار الكتاب العربي بيروت ط٢ سنة ١٤٠٢هـ.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب - الحاوي الكبير تحقيق علي معوض وآخرين مكتبة دار الباز مكة المكرمة ط١، سنة ١٤١٤هـ.
- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس - الفروق مطبعة دار احياء الكتب العربية ط١ سنة ١٣٤٦هـ.الذخيرة تحقيق أعراب مطبعة دار الغرب بيروت ط١ سنة ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ.
- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس الأم مع مختصر المزني مطبعة دار الفكر بيروت ط٢ سنة ١٤٠٣هـ.
- الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للذهبي طبعة دار الكتاب العربي بيروت.
- الدردير أبو البركات أحمد بن محمد الشرح الصغير تعليق مصطفى وصفي مطبعة دار المعرفة مصر بدون رقم وسنة الطبع.

- ابن عبد السلام أبو محمد عز الدين السلمي قواعد الأحكام في مصالح الأنام مطبعة الاستقامة القاهرة بدون رقم وسنة الطبع.ابن فارس أبو الحسن أحمد – معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون الناشر مطبعة دار الفكر بيروت سنة ١٣٩٩هـ.
- ابن فرحون إبراهيم بن علي – تبصرة الحكام مطبعة دار الفكر العلمية بدون رقم وسنة الطبع.
- ياسين محمد نعيم – نظرية الدعوى دار النفائس الأردن ط١ سنة ١٤١٩هـ.
- عليش محمد – شرح فتح الجليل مطبعة دار الفكر بيروت لبنان طبع سنة ١٤٠٩هـ.
- السنهوري عبد الرزاق – الوسيط إحياء التراث العربي بيروت.
- حيدر علي – شرح مجلة الأحكام العدلية دار الكتب العلمية بيروت.
- التسولي علي بن عبد السلام – البهجة شرح التحفة المطبعة البهية بمصر.
- المنجي محمد – الحيازة الناشر منشأة المعارف سنة ١٩٨٨.
- أحمد إبراهيم بك – موجز في المرافعات الشرعية مطبعة الفتوح الأدبية.
- أبو الوفاء أحمد – المرافعات المدنية والتجارية مطبعة دار المعارف الاسكندرية ط٣.
- ابن رجب أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين – جامع العلوم والحكم مطبعة الحلبي ط٥.

عبد الكريم بن محمد الرافعي – العزيز شرح الوجيز تحقيق على معوض وأخرين دار الكتب العلمية بيروت ط١ سنة ١٤١٧هـ.

Brief research 'concerning "The protection of possession"

Comparative research n law and Islamic doctrine

This research concentrates on the various appearances of possession's protection under the Shari'a viewpoint and the doctrine in order to prepare comparative research because this question is an advantage taken care and protected by the legislator because it is in fact considered a main reason of development and also has an important appearances for the social stabilization.

This research is divided into four themes

First thee includes a definition and comparison between the possession and other similar idioms like the prescription and "hand on" than we study its relation with the property right and its sorts and we clarify the legislative relation between them afterwards by brief useful research.

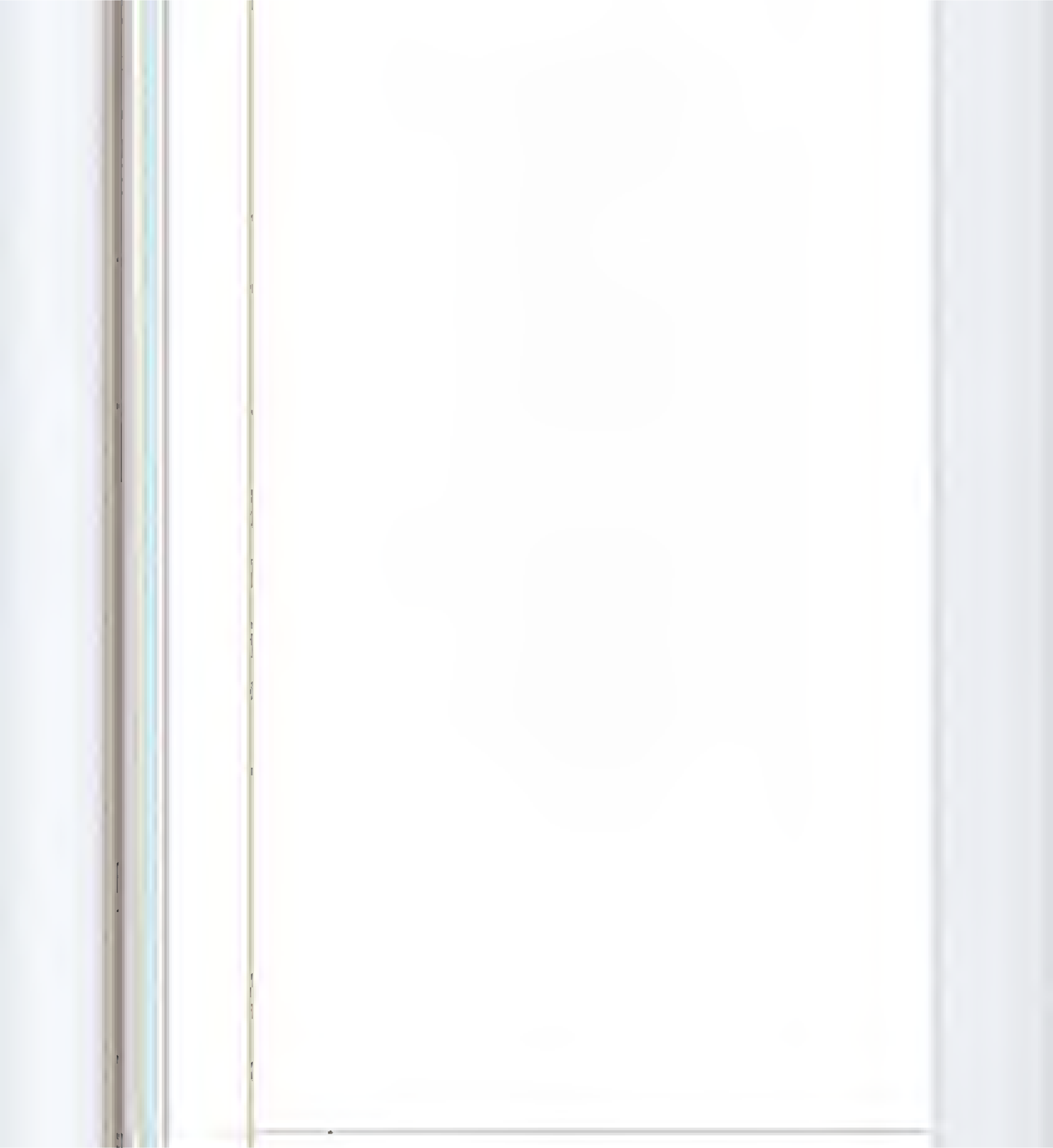
Second theme: Intends to rteat the proceeding of "repel violation" in the positive law and Islamic doctrine which inculudes a definition of this proceeding in comparative way with analyzing its conditions or clauses in Islamic doctrine and under the practical law thereafter we talk about the conditions of the objection's proceeding when it is related on.

Third theme. concentrates on the "Proceeding of return" in positive law and doctrine and which is defined under the law and shari'a while the subject of litige is trated the return of rights under the jurist's opinion at this respect.

Also this theme demonstrates the conditions of this proceeding in comparative way under the positive law and doctrine with several practical application which has been needed by the researchers or readders.

Fourth theme. treats at the proceeding of "stopping the new acts" (there are acts which has in fluencies on the possession when the possessor initiates proceeding against the third parties who act may be commenced by them when it has been completed able to violate the possession) than this theme show the conditions of aforesaid proceeding under the comparative way and the results of these conditions following the different jurist's opinion.

In the end this research discusses the final results and refer to the of the legal and sharit references or professsors on the basis of their capacity and ability to invent or create the sharite and legal decisions against such active subject and finally there is the subject index.



ازدواجية اللغة

طبيعتها ومشكلاتها في سياق التعليم

الاستاذ الدكتور محمد راجي الزغول *

* أستاذ اللغة الانجليزية واللسانيات التطبيقية – جامعة اليرموك



ملخص

تتناول هذه الدراسة بالبحث ظاهرة الازدواجية اللغوية المتمثلة بوجود نمطين من العربية أو أكثر تتعايش جنباً إلى جنب في المجتمع العربي في مختلف الأقطار العربية بدأ الباحث بتعريف هذه الظاهرة ومبيناً من خلال استعراض نقدي شامل لأدبياتها انعكاسات هذه الظاهرة على المجتمعات التي تعاني منها مركزاً على ما أورده المهتمون من انعكاسات لهذه الظاهرة على المجتمع العربي. ناقش الكاتب بعدها أربعة أنماط للعربية في الميدان وهي الفصحى والعامية وعربية المثقفين والعربية الحديثة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، ثم تتبع ثلاث مراحل مرُت بها هذه الظاهرة مبيناً معالم الدعوات المختلفة لتبني نمطٍ دون أخر محاولا الوقوف على الدوافع المختلفة لهذه الدعوات. كذلك حاولت الدراسة أن تبين أن هناك مبالغات فيما أورده الكثير من الدارسين لهذه الظاهرة لما لها من أثار على المجتمع العربي، ليخلص الباحث إلى أن انعكاسات هذه الظاهرة على المجتمع العربي هامشية إذا ما قورنت بأثار المشكلات اللغوية الأخرى التي تعاني منها دول العالم الأخرى كالثنائية اللغوية والتعدد اللغوي. وقد انتهى الباحث إلى عدد من المقترحات التي يمكن أن تضيق الشقة أو تجسر الفجوة بين الفصحى والعامية مبرزاً دور محو الأمية، والتعليم في مختلف مراحله والإعلام والمجامع اللغوية العربية و لجان التأليف والنشر وحرية الحركة بين أقطار العالم العربي داعياً إلى ضرورة تحديد سياسة لغوية

ازدواجية اللغة

طبيعتها ومشكلاتها في سياق التعليم

تعَد مشكلة الازدواجية في اللغة العربية من أهم المشكلات اللغوية التي تواجه الوطن العربي وبخاصة من النواحي الاجتماعية والنفسية والتربوية. ولطبيعة هذا الموضوع الحساسة من الناحيتين القومية والسياسية من جهة والدينية من جهة أخرى، فإنه لم يلق عناية موضوعية كافية، أو بحثاً مستفيضاً في ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، خاصة التطورية والمقارنة منها. ويبقى الكثير مما كتب ردود فعل آنيّة أملته انتماءات ومصالح مختلفة أكثر مما أملاه البحث الموضوعي الجاد في العالم العربي. وسأتناول في هذا البحث قضية الازدواجية بالتعريف، وأربطها بالوضع اللغوي العربي، شارحاً أربعة أنماط للعربية تحدث عنها الغربيون، وتبعهم العرب في الحديث عنها؛ ثم فكرة الدعوة إلى العامية، مبيّناً ثلاث مراحل تاريخية هامة لتطورها. ومن ثم سأناقش هذا الوضع في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، وفي سياق تعلم اللغة وتعليمها، لأخلص إلى نتائج واقتراحات. ونظراً لأن جذور المشكلة تكمن في الاهتمام الذي أبداه الغربيون بها، فسأورد في كثير من المواقع استشهادات مما قاله بعض مفكريهم في الجوانب المختلفة لهذه القضية

إن كلمة « ازدواجية» ترجمة للمصطلح الانجليزي «Diglossia». يُعتَقد أن أول من تحدث عن هذه الظاهرة هو اللغوي الألماني كارل كرمباخر(Krumbacher 1902) في كتاب له صدر عام 1902، تطرَّق فيه إلى طبيعة هذه الظاهرة وأصولها وتطورها، وأشار بشكل خاص إلى اللغتين اليونانية والعربية، وخلص إلى نتائج تفسر كثيراً من التطورات المتأخرة لبعض الدعوات في العالم العربي، إذ اقترح على اليونانيين ترك « ازدواجيتهم الشرقية» واللحاق بالعالم الغربي، بتبني العامية لغة قومية. كذلك دعا العرب إلى ترك فصيح لسانهم وتبنّي إحدى اللهجات – مفضلاً المصرية لغة قومية لكن الرأي العام الشائع في أدب هذه الظاهرة اللغوية هو أن العالم الفرنسي وليم مارسيه(William Marcais 1930:40-41) هو أول من نحت الاصطلاح بالفرنسية (La diglossie) وعرَّفه في مقالة تخص الازدواجية في العربية وذلك في عام 1930 بقوله: «هي التنافس بين لغة أدبية مكتوبة ولغة عامية شائعة للحديث». وبعد ثلاثة عقود من الزمان، وعلى جهة التحديد عام 1959، وفي مقالة تُعدُّ من

أشهر ما كتب عن الموضوع -لأنه قلما تجد باحثاً في الازدواجية لم يرجع إليها- قدَّم اللغوي الأمريكي شارلز فيرجسون (Ferguson 1959) هذا الاصطلاح إلى الانجليزية، إذ بحث أربع حالات لغوية تتميز بهذه الظاهرة، وهي. العربية واليونانية والألمانية السويسرية، واللغة المهجنة في هايتي كما قدَّم فيرجسون تعريفه واسع الانتشار لهذه الظاهرة وهو:

حالة لغوية ثابتة نسبياً، يوجد فيها فضلاً عن اللهجات الأساسية (التي ربما تضم نمطاً أو أنماطاً مختلفة باختلاف الأقاليم) نمط آخر في اللغة مختلف، عالي التصنيف (وفي غالب الأحيان أكثر تعقيداً من الناحية النحوية) فوقي المكانة، وهو آلة لكمية كبيرة ومحترمة من الأدب المكتوب لعصور خلت، أو لجماعة سالفة. ويتعلم الناس هذا النمط بطرق التعليم الرسمية، ويستعمل لمعظم الأغراض الكتابية والمحادثات الرسمية، لكنه لا يستعمل من قبل أي قطاع من قطاعات الجماعة المحلية للمخاطبة أو المحادثة العادية

دعا فيرجيسون هذا النمط «المرتفع» وهو الفصحى، وقارن استعماله «بالمنخفض» وهو النمط العامي، وأعطى نموذجه التالي لاستعمالات كل منهما لتوضيح الفروق المذكورة :

الحــــالة	عال	منخفض
١- الوعظ في المسجد (أو الكنيسة)	*	
٢- التعليمات للخدم والعمال والكتبة		*
٣- الرسائل الشخصية	*	
٤- الخطبة في مجلس الأمة، الحديث السياسي	*	
٥- محاضرات الجامعة	*	
٦- الحديث مع الأصدقاء والزملاء وأفراد العائلة		*
٧- إذاعة الأخبار	*	
٨- التمثيليات الاجتماعية في الإذاعة		*
٩- افتتاحية الصحف، أخبار الصحف والعناوين	*	
١٠- التعليق على الكاريكاتير		*
١١- الشعر	*	
١٢- الأدب الشعبي		*

ويمضي فيرجسون في المقالة نفسها ليتنبأ بما ستكون عليه الحالة اللغوية في اللغات الأربع المذكورة بعد القرنين القادمين، وعلى وجه تقديره عام 2150 والجزء الخاص بالعربية جدير بالذكر هنا، ويفسر لنا أيضاً بعض الاتجاهات والدعوات في العالم العربي يتوقع فيرجسون أن يكون هناك تقدم بطيء نحو تطور مجموعة من الأنماط اللغوية يرتكز كل منها على إحدى العاميات مع مزيج من مفردات الفصحى وهناك بناءً على توقعه ثلاثة أنماط رئيسة أولها العربية المغربية، وترتكز على عامية الرباط أو تونس: وثانيها المصرية، وترتكز على عامية القاهرة؛ والثالثة ما أسماه المشرقية، وترتكز على عامية بغداد. ويضيف فيرجسون مكملاً توقعاته أنه بناء على تطورات سياسية واقتصادية غير متوقعة، فلربما نشأ نمط جديد للعربية في سوريا، مرتكزاً على عامية دمشق، وآخر سوداني يرتكز على عامية أم درمان أو الخرطوم، أو أنماط أخرى على حد قوله.

ودعا فيرجسون في ختام مقالته المختصين إلى دراسة هذه الظاهرة بشكل أوسع وقد تم ذلك بالفعل، وخاصة بين علماء اجتماع اللغة. يقول دل هيمز(Dell Hymes 1964)اللغوي الاجتماعي الأميركي تعليقاً على مقالة فيرجسون إن الازدواجية مثال ممتاز لتعايش نظامين غير متبادلي الفهم (ويقصد هنا الفصحى والعامية، وصعوبة فهم الفصحى على العوام) وترابط كل من هذه الأنظمة بمفاهيم وقيم مختلفة، وكمثال لضرورة الرجوع إلى الجماعة المحلية للتحكيم لتجنب أي تحريف أو تشويه قد ينشأ بحالة الاتصال. وكذلك تعرّض لهذه الظاهرة بالدرس كل من جمبيرز (Gmpers 1962, 1967, 1977) وفشمان (Fishman 1972, 1973, 1975)؛ فقد أضاف جمبرز في أعماله الكثيرة ذات الصلة بهذه الظاهرة أن الازدواجية ليست حصراً في المجتمعات المتعددة اللغات، التي تعترف رسميا بعدة لغات، ولا في المجتمعات التي تتكلم أنماطاً عامية وفصحى، ولكن أيضا في المجتمعات التي تستخدم لهجات منفصلة، أو أساليب مختلفة، أو أي أنماط أخرى تخدم وظائف مختلفة. كذلك بحث النماذج الاجتماعية التي تحدد استعمال نمط دون اخر أما فشمان فقد لخّص ما قدّمه لدراسة هذه الظاهرة بأنه تناول استمرارية الازدواجية وتعطيلها على المستوى القومي والاجتماعي. وحاول ربط الازدواجية ببعض الاعتبارات النفسية وما يختص منها بثنائية اللغة (Bilingualism) بشكل رئيس، ودرس نماذج من الجماعات التي تتميز بالازدواجية والثنائية، وبالازدواجية دون الثنائية، وبالثنائية دون الازدواجية.

والجماعات التي لا تعاني من الازدواجية أو الثنائية. وقبل سنوات قليلة، تناول ألن كي (Kaye 1972.132-140) تعريف الازدواجية بشكل مختلف إذ انتقد تعريف فيرجسون لها، ووصفه بأنه «انطباعي». ونظر إلى وضع الازدواجية كوضع لا يميل إلى الاستقرار والثبات كما فهمه فيرجسون؛ كذلك فهم الفرق بين النمطين الأساسيين للعربية الفصحى والعامية بين نمط معرف «defined» وهو العامية، وغامض التعريف «ill defined » وهو الفصحى. فالعامية في رأيه نمط معرف، لأن الطفل يتعلمها لغة أولى، أما الفصحى فإنها نظام غامض التعريف لأنها لا تكتسب لغة أولى، بل يتعلمها الطفل فيما بعد في المدرسة وفي اعتقاده أنه لوجود تفاعل مستمر بين النظامين، لا يمكن أن نستنتج بأن الوضع الإزدواجي يميل إلى الثبات، بل على العكس هو متغير. وفي مقالة نشرت عام 1993 حاول شيفمان (Schiffman 1993.115-148) أن يعيد نقاش قضية ثبات الوضع الازدواجي أو عدمه مبيناً أن هذا الوضع غير ثابت إطلاقاً، وذلك لسبب رئيس أسماه الخلل في ميزان القوى بين الأنماط المختلفة التي تشكل الوضع الازدواجي. إذ يؤدي هذا الخلل في ميزان القوى إلى التنقل من نمط الى آخر وفي النهاية إلى إحلال نمط محل نمط آخر. ومنذ دعوة فيرجسون للغويين لدراسة هذه الظاهرة عام1959 أضحت الدراسات لهذه الظاهرة وبخاصة في الغرب تتوالى وبشكل أصبح من الصعب حصرها لكثرتها. ففي دراسة بيبلوغرافية حديثة النشر نسبياً قام بها هدسون (Hudson 992: 611 675) تمكن من حصر ما مجموعه 1092 مادة علمية منشورة عن الازدواجية جلُّها في الانجليزية. ويشير هدسون في المقالة نفسها إلى أن أكثر من نصف هذه المواد العلمية تم نشره في العشر سنوات من 1983–1992.

لا بد لي وقبل أن أمضي باستعراض مشكلات ظاهرة ازدواجية اللغة كما رآها الدارسون لهذه الظاهرة أن أذكر ظاهرتين لغويتين أخريين كثيراً ما تم الخلط بينهما وبين ظاهرة الازدواجية، أولاهما ظاهرة ثنائية اللغة –الثنائية– والتي يشار لها بالإنجليزية بتعبير «Bilingualism» والتعددية اللغوية - التعددية – ويشار إليها بتعبير «Multilingualism» . ففي حين أن الازدواجية تتعلق باستخدام نمطين مختلفين أو أكثر من اللغة نفسها كالفصحى والعامية في العربية فإن ثنائية اللغة تشير إلى استخدام لغتين مختلفتين، لا نمطين مختلفين من اللغة نفسها. وينطبق ذلك على الأفراد كما ينطبق على المجتمعات

والدول. فكل فرد يجيد لغتين يعتبر ثنائي اللغة رغم خلافية مسألة درجة هذه الإجادة، وكل دولة تستخدم لغتين رسميتين فهي ثنائية اللغة.

وهناك أمثلة كثيرة للثنائية اللغوية على مستوى الدول التي تتبنى استخدام أكثر من لغة رسمية. ففي كندا على سبيل المثال تستخدم اللغتان الإنجليزية والفرنسية بشكل رسمي. وكذلك الفنلندية والسويدية في فنلندا والفلمنكية والفرنسية في بلجيكا والأفريكانية والإنجليزية في جنوب أفريقيا والاسبانية والإنجليزية في بعض الولايات في الولايات المتحدة الأميركية وتعتبر جميع هذه الدول ثنائية اللغة. وقد تنتج ظاهرة الثنائية اللغوية عن الهجرات والغزو والاحتكاك بالأمم الأخرى وكذلك عن التعليم والتثقيف. وقد اختلف الباحثون حول أمور عدة ذات علاقة مباشرة بتعريف هذه الظاهرة ودراستها وقد تركز الخلاف حول درجة إجادة الفرد اللغتين حتى يسمى ثنائي اللغة، وكذلك حول سيادة إحدى اللغتين على الأخرى (Hornby 1977, Fishman 1971, Romaine 1989).

كذلك فمن الممكن أن يجيد الفرد أكثر من لغتين ويسمى في هذه الحالة «متعدد اللغات» (Multilingual). والأهم من ذلك في هذه الظاهرة هي المجتمعات والدول التي تتعدد فيها اللغات لتبلغ بضع مئات في بعض هذه الدول. وخير الأمثلة على التعدد اللغوي هي الهند التي وصفها اللغويون بأنها مارد من الناحية اللغوية الاجتماعية. ففي الهند ما ينوف على أربعمائة لغة اعتبر الدستور الهندي خمسة عشر فقط منها لغات رئيسية يمكن الحديث بها في مجلس الأمة الهندي، إضافة إلى الهندوكية والإنجليزية. وتعتبر القارة الأفريقية من أغنى القارات في التعدد اللغوي إذ يبلغ عدد اللغات في نيجيريا حوالي(400) لغة وفي أثيوبيا 120 لغة وفي تشاد 117 وفي بنين 52 لغة وفي السودان 135 لغة وقد بحث اللغويون هذه الظاهرة بحثاً وافياً وبخاصة العلاقة بين التعدد اللغوي والوحدة الوطنية، والتعدد اللغوي والولاء القومي، والتعدد اللغوي والديمقراطية والتعدد اللغوي والاقتصاد (كولماس2000)

لقد اعتُبر الوضع الازدواجي في اللغة مصدر عوائق مختلفة للناطقين بتلك اللغة، كما اعتبره الكثير من الباحثين عائقاً للتعليم وللتطور التربوي والاقتصادي والتماسك القومي يقول الباحث سوتيرو بولس (Sotiropoulos1977:7) الذي تناول بالتفصيل الوضع القائم باليونان، حيث دام الصراع لأمد قصير بين الفصحى والعامية كلغة للبلاد (لقد حسم

الوضع في اليونان عام 1976 بعد أن اتخذت الحكومة اليونانية برئاسة كرامنلس قراراً رسمياً يقضي بإلغاء اليونانية الفصحى المسماة كذاريفوسا (Katharevousa) واعتماد العامية اليونانية المسماة ديموتيكي (Demotiki) لغة رسمية للبلاد) في وصف انعكاسات الازدواجية اللغوية.

«وان تكن الازدواجية، وبشكل موضوعي، أداة بارعة للضرورة، فإنها من وجهة النظر الاقتصادية والتماسك القومي وفعالية التعليم والاتصالات وأجهزة الإعلام لعائق. بالإضافة إلى ذلك، إذا اعتبرنا أن وظيفة اللغة ليست للاتصال وحسب' وحقيقة أن اللغة تخدم احتياجات الشخص والمجتمع العاطفية والمعرفية والنفسية، فإن وجود الازدواجية في الجماعة اللغوية لذو آثار محدّدة، بل معقدة لقوتها التعبيرية. فالازدواجية رمز وتذكرة للصراع الاجتماعي ونقص التماسك الاجتماعي.

لقد تحدث عدد كبير من الباحثين عن المشكلات التي تورثها الازدواجية نفسياً واجتماعياً واقتصادياً وتربوياً. وبالنسبة للغة العربية، بالغ بعضهم وخاصة اليهود منهم بانعكاسات الازدواجية على النفسية العربية والعقل العربي، إذ ربطها الكاتب اليهودي رفائيل باتاي (Patai 1973) في كتابه عن العقل العربي بالهامشية وانفصام الشخصية ويخلص لفين (Laffin 1977:75-89) في فصل عن اللغة العربية والأدب الغربي في كتابه عن العقل العربي إلى عدد من الاستنتاجات الجائرة التي لا تخفي حقداً كميناً، إذ يربط بين اللغة العربية والكذب والاهتمام بالكم وتبرير العنف ... الخ. ومن هذا المدخل شن الكاتب هجوماً نفث به أحقاداً قلّما شُوهدتْ تجاه لغاتٍ أخرى والناطقين بها.

ولابد لنا في هذا السياق من أن نسوق ما أورده كاتب غربي في مقالة معروفة واسعة الاقتطاف وكتبت باللغة الإنجليزية عن اللغة العربية، وهي مقالة شوبي (ومن الأرجح أن يكون الاسم شعوبي) (Shouby 1951:85 92) بعنوان «تأثير اللغة العربية على نفسية العرب» يدّعي شوبي أن للغة العربية انعكاساتها على النفسية العربية من حيث ابتداع عالمين، عالم المثال وعالم الحقيقة يمثل الأول منهما اللغة العربية الفصحى والثاني تمثله العامية ويمضي شوبي في تعميماته ليقول بأن الأفكار التي تعبر عنها العربية غامضة وكلما زادت

بعداً عن المحسوس ازدادت صعوبة فهمها بدقة. ويضيف إلى ذلك أن العربية تبالغ في التأكيد على الشكل على حساب المعنى، وهذا يبعث على التكرار وعلى الحرص لأن تطوع الأفكار لتناسب الكلمات، لا لأن تناسب الكلمات الأفكار. ومما يثير الاستغراب أن تقتبس هذه التعميمات الجائرة في كثير من الكتابات العربية دون تمحيص يقول أبو سعدى في أطروحته للدكتوراه ودون مقدمات(A bou - Serda 1971:71) إن اللغة العربية الفصحى بصيغها الجامدة قد تركت أثرين نفسيين على الناطقين بها:

١- التركيز على الشكل وذلك على حساب المعنى يؤدي إلى الغموض في التعبير مما يقود إلى الغموض في المواقف الحياتية.

٢- الغموض في الفكر ويتمثل في جُمود القواعد النحوية واستخدام ألفاظ قديمة للتعبير عن معانٍ جديدة في الحضارة الحديثة.

ثم يعود الكاتب لاقتباس شوبي في الصفحة التالية. وفوق ذلك كله نحى الغربيون باللائمة على العربية ووضعها الإزدواجي معللين بهذا الوضع أسباب تأخر هذه الأمة وفقدانها لقوى الإبداع وسيأتي ذكر مهندس الري الإنجليزي في مصر وحملته على العربية لاحقا ومن أوائل الكتاب العرب الذين أبرزوا المشكلات التي تورثها الازدواجية وعلى نسق الكتاب الغربيين كان أنيس الخوري فريحة أستاذ اللغات السامية في الجامعة الأمريكية في بيروت في كتابه **في اللغة العربية وبعض مشكلاتها** والذي صدر عام ١٩٦٦. رغم أن فريحة لا يشير في كتابه الى أحد ممن كتب في الازدواجية من الغربيين الا انه أول من استخدم تعبير «الإزدواجية» من الكتاب العرب واصفها بالمشكلة الأولى من خمس مشكلات رئيسية تعاني منها اللغة العربية. يسوقها مهيئا وداعيا لإحداث تغيير لغوي جذري في العربية والمشكلات الأربع الأخرى على قدر كبير من الأهمية. أولها كما يراها فريحة تقيد الفصحى بأحكام وضوابط مرهقة مبنية على قواعد الشعر ومنطق أرسطو،وثانيها كتابة العربية بالحروف الصامتة وثالثها عجز العربية عن اللحاق بالعلوم والفنون والفلسفة ورابعها مشكلة تدريس اللغة العربية وسأعود لهذه القضايا لاحقا لأهميتها.أما عن أولى مشكلات اللغة العربية فهي الازدواجية والتي كما يقول فريحة تترك في كل شعب أثاراً سلبية في الفكر والتربية والشخصية والأخلاق والفنون الجميلة وفي كل من هذه الحقول أعاد فريحة طروحات باتاي وشوبي وأضاف لها مبالغا في «التأثيرات

المدمرة» للازدواجية على الانسان العربي.وقبل عرض هذه الآثار،لا بد لي هنا من تقديم تعريف فريحة لمشكلة اللغة العربية الأساسية الأولى وذلك لسببين رئيسين،أولهما أن ما كتبه فريحة (1966:9) في هذا السياق واسع الاقتباس وثانيهما أن تعريفه يبين وبشكل جلي ما يرمي اليه ، فالعامية «سلسة سيالة لا تعوق الفكر ولا تتطلب جهدا!«أما الفصحى فهي» شخصية لغوية ثانية، . لغة غريبة عن الحياة ، . معربة، معقدة . الخ » لننظر معا إلى ما يقول فريحة (1966:9) في هذا الصدد:

> أولا وجود لغتين مختلفتين اختلافا كليا:عامية وفصحى. أي أننا من الشعوب المزدوجي اللغة.فإننا نفكر ونتكلم ونغني ونتمتم في صلاواتنا ونناغي أطفالنا ونهمس في أذان من نحبهم ونتفاهم مع من نرغب في التفاهم معهم ونتشاتم مع من يروقنا أن نتشاتم معهم بلغة محكية سلسة سيالة لا تعوق الفكر ولا تتطلب منا جهدا. ولكن عندما نقف مواقف رسمية كأن يكون أحدنا معلما أو واعظا أو محامياً أو محدثا في الإذاعة أو محاظرا في قاعة الدرس علينا أن نتلبس شخصية لغوية ثانية.علينا أن نتكلم لغة غريبة عن لغة الحياة معربة معقدة شديدة الأحكام في التركيب والتعبير.واللغة،إن لم تكن الفكر ذاته،فهي طريق الانسان إلى إدراك الكون والوجود.إذا فكرنا فإننا نفكر بوساطة اللغة، وإذا أدركنا الأمور فإننا ندركها بوساطة اللغة،واذا انتقلت إلينا اختبارات الانسانية فإنها تنتقل إلينا بوساطة اللغة فاللغة عنصر حياتي ومع هذا . وهنا يقع التناقض . فإن علينا، في مواقفنا الرسمية،أن نتكلم بلغة جيل عبر.علينا أن نعبر عن أحاسيسنا ودواخلنا بلغة وقفت في مجراها عند نقطة معينة في الزمان والمكان عندما أحيطت بهالة من التقديس وعندما سيج حولها بسياج من الأحكام فوقفت في تطورها عند هذه النقطة في الزمان والمكان.

يتلخص أثر الازدواجية على الفكر كما يراه فريحة بأن « انتقال العربي من لغة سيالة سلسة مرنة غير معربة،من لغة لا تحتاج إلى عناء أو بذل جهود إلى لغة غريبة عن حياته اليومية صعبة معقدة معربة تخضع لقوالب معينة،أمر يعوق الفكر». أما آثارها في التربية فأنها تتطلب زمنا أطول للانتقال من العامية إلى الفصحى وهو انتقال من لغة إلى لغة أخرى مغايرة لها ،وتولد الإعراض عن القراءة وكساد الأدب وطغيان القالب على المعنى وصعوبة

كتب التدريس.أما آثار الازدواجية في تكوين الشخصية فتتلخص كما راها فريحة في لا مبالاة العرب بمراقبة لغة الأولاد واتسامهم، بالمقارنة مع من هم في سنهم من الأولاد الغربيين، «بالعجز الظاهر في حسن التعبير» .أما تأثيرها في الأخلاق فيرى فريحة أن القتل وكثرة الجرائم التي تسمى في الشرق دفاعا عن العرض والشرف ناجِمٌ عن اثار كلمات لها فعل السحر وأخيرا يبين أثر ازدواج اللغة في الفنون الجميلة ليستنتج أن العرب قد حرموا من مشاهدة المسرح والاستمتاع به نتيجة الازدواجية.

ما يهمنا في هذا البحث بشكل رئيسي هو تأثير الازدواجية العربية على قضايا التعليم وسأسوق في هذا المجال بعض ما حصره عدد من الكتاب من تأثيرات. لقد ربط الكثير ممن كتبوا عن الوضع الازدواجي للعربية بين هذا الوضع وانتشار الأمية في الوطن العربي وعدَّد هؤلاء السبب تلو الآخر مستندين إلى تقسيمات طبقية تعتمد المدخلات الاقتصادية تارة والمستويات الثقافية تارة أخرى لتبين صعوبة تعلم الطفل مستخدماً اللغة الفصحى أو حتى تعلم القراءة والكتابة باللغة الفصحى التي تختلف عن حديثه العامي. ومن أوسع مصادر الاقتباس بهذا الشأن فصل بعنوان «ما اللغة العربية التي تتولى الدولة تعليمها» كتبه طه حسين ضمن كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** ينذر فيه بأنه إذا لم تتول الدولة بواسطة العلماء القادرين إصلاح وتسيير علوم العربية الفصحى فإنها صائرة إلى أن تصبح لغة دينية «يحسنها أو لا يحسنها رجال الدين وحدهم ويعجز عن فهمها وذوقها فضلاً عن اصطناعها واستعمالها غير هؤلاء السادة من الناس» ويمضي طه حسين ليقول بأن اللغة العربية في مصر» إن لم تكن أجنبية فهي قريبة من الأجنبية لا يتكلمها الناس في البيوت، ولا يتكلمها الناس في الشوارع ولا يتكلمها الناس في الأندية، ولا يتكلمها الناس في المدارس ولا يتكلمونها في الأزهر نفسه». وقد رأى طه حسين في الإصلاح اللغوي شرطاً أساسياً للتعليم كله وذلك لأنه «حين تتعلم في لغة من اللغات، لن تبلغ من التعليم شيئا إذا لم تكن لغة هذا التعليم واضحة سهلة قريبة إلى العقول والقلوب» . رأس هذا الإصلاح كما رآه طه حسين يكون بِقصر تعلم النحو على القدر الضروري.

وفي هذا السياق يقول إبراهيم السامرائي في كتابه تنمية **اللغة العربية في العصر الحديث**، (1973) ويُشكل السامرائي تياراً يعتبره المتشددون اللغويون مغايراً لتيار طه حسين الذي يُتهم بتأثره البالغ بالغرب- يقول السامرائي (1973:3):

«إن واقع العربية يشير إلى أنها مشكلة كبيرة ذلك أن هذه اللغة يراد لها أن تكون لغة العرب أينما كانوا، ثم أن تكون في مستويات ودرجات مختلفة ... إن من العوائق التي تحول بيننا وبين إدراك شيء من هذا الهدف هو أن هذه العربية ما زلنا نجهلها. يجهلها ابن الشارع كما يجهلها المتعلم المثقف وقد أكون مصيباً لو قلت يجهلها ذوو الاختصاصات المختلفة. وقد أكون غير مفرط لو قلت إن مدرسي اللغة العربية وأساتذتها في محنة منها. ذلك أن طائفة كبيرة منهم لا تملك القدرة الوافية الكافية على الإعراب بفصيحة مليحة... إن العربية الفصيحة في عصرنا الحديث مشكلة صعبة ذلك بأننا شاعرون أبداً أن في لغتنا حاجة إلى أن تُيَسَّرَ رسماً وبناءً ونحواً لكي تصبح لغة يباشرها المعربون فيتصرفون بها كلاماً وفكراً وكتابة... إننا معاشر العرب نجهل لغتنا ونجد في مباشرتها صعاباً كثيرة فلا يستطيع كثير من جمهرة المختصين أن يملك من هذه العربية القدر الذي يعينه على إيصال العلم والمعرفة إلى غيره بيسر».

ونتيجة لصعوبة تعلم اللغة العربية الفصحى ونحوها كما يدعي من كتب في هذا الموضوع، فقد تبع ذلك صعوبة فهم العربية الفصحى لمستخدميها، وتبع ذلك وزرُ تفشي العامية في الوطن العربي. في دراسة لسامي الرباع (Al-Rabaa 1986) نشرتها مجلة أميركية في اللغويات الانثروبولوجية (Anthropological Linguistics) خُصص عددها لقضايا في اللغويات العربية الاجتماعية، يورد الرباع نتائج تقويم كفاءة الطلبة في استخدام الفصحى ودون وصف دقيق لمقاييسه المستخدمة أو تضمينها ملحقا في دراسته، يستنتج بأن الطلبة غير كفونين باللغة ويسجلون عدداً كبيراً من الأخطاء الإملائية والصرفية والنحوية واختيار الكلمات ويعزو ذلك لبعد الشقة بين الفصحى والعامية، ويقفز بعدها إلى الاستنتاج بأن انفصام الفصحى عن العامية مسؤول عن النسبة العالية للأمية في الوطن العربي ومسؤول أيضاً عن ضعف مستوى الأداء لغوياً في الصفوف

وفي دراسة حديثة نشرت عام 1996 في مجلة غربية، يعيد صلاح عياري (Ayari 1996) الكرّة ليربط بين الوضع الازدواجي للغة العربية وانتشار الأمية واصفاً ما لهذا الوضع الازدواجي من أثر سلبي على تعلم الطفل لمهارات القراءة والكتابة وعلى تحصيله العلمي بشكل عام.

.ولابد لي من التنويه هنا إلى أن الربط بين الازدواجية وانتشار الأمية قد أورده فيرجسون في مقالته عن الازدواجية المشار إليها آنفاً. إذ أكد أن الازدواجية تبدو مقبولة في مجتمعاتها ولا تعد مشكلة حتى يبرز أحد ثلاثة اتجاهات أولها انتشار محو الأمية (لأسباب اقتصادية أو فكرية أو غيرها).. ذلك لأنه أشار في المقالة نفسها الى أن أحد أسباب وجود الازدواجية هو حصر القراءة والكتابة بالنخبة. وثانيها: الاتجاه نحو مزيد من الاتصالات بين الأقاليم والطبقات وثالثها الاتجاه نحو تشكيل نمط لغوي موحد يمثل الاستقلال والسيادة.

هل يَصدق هذا على العربية؟ إن كان الحال كذلك فكيف الطريق لتجنب تلك العوائق؟ هل للعربية وضع خاص يختلف عن غيرها من اللغات؟ سأحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بعد ان أحدد المشكلة في سياقها العربي لذلك سأبدأ ببحث أربعة أنماط للغة العربية، يعرف منها العرب الفصحى والعامية؛ أما النمطان الأخران فقد أبرزهما كتّاب غربيون أو عرب تعلموا بالغرب وبأمريكا خاصة ولو وضعنا الأنماط الأربعة على خط مستقيم لوجدنا الفصحى على طرفه الأيمن، والعامية على طرفه الأيسر، وقارب كل من النمطين الجديدين أحد الطرفين. والأنماط الأربعة هي العربية الفصحى، العربية الحديثة، عربية المثقفين والعامية. سأبحث تلك الأنماط مبيناً بعض الاتجاهات نحو الأنماط، مناقشاً ومبيّناً بعض أراء الدارسين الغربيين لظاهرة الازدواجية في اللغة العربية.

١- **العربية الفصحى:** وهي ما يسميه الغربيون العربية الكلاسيكية (Classical Arabic) أو العربية الفصحى (Fusha Arabic) أو أحياناً العربية الأدبية (Literary Arabic) وما سماه فيرجسون بالنمط العالي أو «المرتفع» ورمز له بالحرف(H)

الفصحى بالدرجة الأولى هي لغة القرآن ولغة الإسلام، وهي الأداة التي انتشر بها الإسلام ديناً وثقافة. والعلاقة بين العربية الفصحى والإسلام علاقة عضوية حميمة قال تعالى: «إنا أنزلناه قرآناً عربيا» وقال «بلسان عربي مبين». ولا غرو أن يكون هذا هو السبب الأول في احتفاظ العرب بلغتهم وذلك على اختلاف ماربهم وأهوائهم عبر التاريخ، ورغم كل ما بذله الغازون والمستعمرون عبر التاريخ العربي الإسلامي من جهد في سبيل تحويرها أو تحريفها أو إبدالها بلغة أخرى. ولابد من نظرة عميقة في هذه العلاقة بين العربية والإسلام، التي تنعكس في أراء المسلمين في بلاد منها الصين وبورما وأفغانستان ودول الاتحاد

السوفياتي أنفاً وغرب افريقيا، وفي آراء ومعتقدات العرب منهم خاصة، حتى ندرك قيمة هذه اللغة ومدى تمسك المسلمين بها. وقد حاول عدد من المفكرين المسلمين أن يشرحوا أو يبينوا هذه العلاقة وللفكر الغربي بالذات فعلى سبيل المثال يقول الشيخ عناية الله، (Inayatulla 1949) الأستاذ في جامعة البنجاب، في مقالة نشرتها مجلة **Muslim World** في توضيح هذه العلاقة.

«العربية ذات أهمية عظمى لكونها اللغة الدينية للمسلمين الذين يكوّنون خمس الجنس البشري .. ويتم التأكيد في القرآن الكريم مراراً وتكراراً على حقيقة أن كلمة الله قد أوحي بها باللسان العربي. ومن طرف العالم الإسلامي إلى الطرف الآخر، ومهما كانت لغة المسلم، سواء أكانت بربرية أم حوساوية أم بشتو أم فارسية أم تركية أم جاوية أم ملاوية، فإن الصلوات تقام خمس مرات بالعربية يومياً. أما الكلمات الأساسية في العقيدة الإسلامية -لا إله إلا الله محمد رسول الله- فإنها تهمس في أذن الوليد، ومن بين أولى الجمل التي يعلم الطفل أن ينطق بها، وينبغي أن تكون هي الكلمات الأخيرة على شفاه الميت »

ويستطرد الشيخ عناية الله،

«يكون فهم الإسلام ناقصاً بدون معرفة العربية، ولأي فهم للأفكار المؤثرة بطريقة حياة المسلمين وعقائدهم التي يعتبرونها أكثر الأشياء قدسية، ومبادىء دينهم وأخلاقهم التي ينشأون عليها، علينا أن نعود للعربية فهي الأداة الأصلية لكل العلوم الدينية في الإسلام ».

من هنا نبع الاعتقاد بقدسية اللغة العربية بشكلها الفصيح، وقد أثر هذا الاعتقاد تأثيراً واضحاً باتجاهات العرب نحو لغتهم. يقول أنور شجنه (Chejne 1969 9) في كتابه المعروف في الغرب عن اللغة العربية وأهميتها في التاريخ واصفاً أثر هذا الاعتقاد.

«إن الايمان بقدسية القرآن فيما يتعلق بمعانيه وكلماته، وحتى أدق تفصيلاته، أصبحت تشمل وتحتوي اللغة العربية بكليتها. إن مسألة كون العربية أعطية الله - وبناء عليه فهي فوق اللغات جميعاً بجمالها وثروتها ونبلها- قد استحوذت بعمق اهتمام وتفكير فقهاء اللغة ومشرعي الإسلام والفلاسفة والفقهاء وغيرهم »

وقد أدى الايمان بقدسية العربية الفصحى إلى تجذير قناعات المسلمين بحتمية بقائها على

مدى العصور والدهور وأصبحت هذه القناعات جزءا من العقيدة يقول المحتسب في مقالة نشرتها مجلة المعلم العربي عام 1958 (طالع الجندي ص٩٠) في علاقة القرآن الكريم باللغة العربية.

إن القرآن الكريم هو الكتاب الديني الوحيد الذي احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور وستموت اللغات الحية المنتشرة اليوم في العالم، كما ماتت قبلها لغات حية كثيرة في سالف العصور، إلا العربية فسوف تبقى بمنجاة من هذا الموت وستبقى حية في كل زمان مخالفة النواميس الطبيعية التي تسري على سائر لغات البشر.ولا غرو فإنها متصلة بالمعجزة القرآنية الأبدية،فالكتاب العربي المقدس هو الحصن الحصين والملجأ الثابت الأمين الذي تحتمي به اللغة العربية،ويصون وحدتها ويجعلها تقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المعادية ودسائسها الهدامة.

إنه الكتاب الأول للعربية والعروبة،كما أنه الكتاب الأول للرسالة الانسانية الخالدة التي حملت أمانتها العربية والعروبة.

أما المستشرق الألماني يوهان فك فيقول في بداية كتابه **العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب** «ترجمة رمضان عبدالتواب» واصفاً هذه العلاقة وذاكراً ما يتصل بالكثير من موضوع هذا البحث:

لم يحدث حدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثراً في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام ففي ذلك العهد قبل أكثر من 1300 عام عندما رتل محمد صلى الله عليه وسلم القرآن على بني وطنه بلسان عربي مبين، تأكدت رابطة وثيقة بين لغته والدين الجديد، كانت ذات دلالة عظيمة النتائج في مستقبل هذه اللغة. ولا ينحصر هذا في الدور الذي لعبته العربية منذ ذلك الوقت في العالم الإسلامي كافة، من حيث كونها لغة الدين والحضارة على الإطلاق، بل يتجاوزه بمقدار أعظم إلى النتائج التي تركتها غزوات الفتح على أيدي البدو تحت راية الإسلام في لغتهم... بيد أن مقام العربية باعتبارها اللغة المعتمدة للعلم والأدب قد بقي حتى هذا العصر الحديث ثابت الأركان، وطيد الدعائم ولم يحرق إلا بعض دعاة الإصلاح الإسلاميين على توجيه نقدهم اليوم -دون جدوى- إلى عقيدة اللغة العربية الفصحى.

ويمضي يوهان فك متحدثاً عن هذه العقيدة.

«هذه العقيدة التي جعلت من العربية الفصحى نموذجاً مفروضاً، ومثلاً أعلى يقتفيه كل كاتب عربي، جعلت من العسير بمكان أن يحصل على صورة واضحة للنمو والتطور الذي أصاب العربية، ككل لغة حية في مدة تربو على ثلاثمائة وألف عام. ولقد تكفلت القواعد التي وضعها النحاة العرب في جهد لا يعرف الكلل، وتضحية جديرة بالإعجاب، بعرض اللغة الفصحى وتصويرها في جميع مظاهرها، من ناحية الأصوات والصيغ وتركيب الجمل ومعاني المفردات على صورة محيطة شاملة بحيث بلغت القواعد الأساسية عندهم مستوى من الكمال لا يسمح بزيادة لمستزيد».

إن ما لا يفهمه الغربيون هي هذه العلاقة العضوية الحميمة بين الإسلام والعربية، وما لها من انعكاسات على تفكير المسلمين، ومنزلة هذه اللغة بأنفسهم. وعلاوة على ذلك كله ما تركته هذه اللغة من آثار على استمرار الخط الحضاري المتماسك للعرب والمسلمين عبر التاريخ. فبالإضافة إلى كونها لغة الإسلام، فقد كانت اللغة التي سُجلت بها الحضارة العربية الإسلامية وحُفظت. ولا نستطيع أن نعطي هذه النقطة حق قدرها إلا إذا أمعنا التفكير فيها، ووضعنا الفرضيات المختلفة فيما لو كان الحال غير ذلك دعني هنا أقتبس بعض ما قاله المستشرق كاشيا (Cachia1976 12) في تبيان توضيح هذا الأمر. يقول كاشيا «فوق ذلك كله فإن الفصحى هي مفتاح تلك الكنوز الضخمة من الماضي... ثباتها لم توازه أية لغة. وفي هذا اليوم يستطيع أي عربي في المرحلة الثانوية من تعليمه، إن كان مهتماً وقادراً على بذل قليل من الجهد، ان يعبر إلى (ويكون في متناوله) السجل الكامل للألف وثلاثمائة عام الماضية »

إن من الصعوبة بمكان أن يفي الكاتب هذه العلاقة الحميمة بين الدين الإسلامي واللغة العربية حقها ، ومهما اتضحت هذه العلاقة فإنها ولأخطاء فاحشة في المقارنة مع الديانات الأخرى تبقى غامضة للبعض وبخاصة أولئك الذين لا ينظرون بعين الرضا لهذه العلاقة .يقول بيومي قنديل ، كاتب من أرض الكنانة ، في **مجلة الثقافة المصرية** . نحو ثقافة ديمقراطية في عددها في ديسمبر عام 1985ردا على الكاتب في مقالة سابقة ما يردد أصداء أشد الدعوات الحاقدة في أوج معركة دعاة العامية، يقول في أحد أحلام يقظته ملبسا ما يقول ثوب ادعاء علمي:

«وإذا كان لهؤلاء الأقوام الذين ينتشرون فيما بين الخليج والمحيط أن يتحدوا تحت

ظل قومية واحدة فإن هذه القومية الجديدة لن تعود إلى التحدث باللغة العربية الوسيطة / الفصحى / بحال من الأحوال بل تنشئ هي لغتها ، وأرجح أن تكون إحدى اللهجات المحلية ذات المكانة العالية مطعمة بسائر اللهجات الأخرى ، أما الخوف على الإسلام ، بسبب تغيير اللغة فالديانات تنشأ وتستمر في الوجود لأسباب أخرى ، ليس من بينها الارتباط بلغة مقدسة . فالهندوكية لم تنته باندثار لغتها المقدسة السنسكريتية ولا المسيحية بانقراض أي من لغاتها المقدسة العديدة . الارامية والسريانية واللاتينية ، ولا الديانات المصرية القديمة التي تقوم على تقديس الأسلاف ، ضمن ما تقوم عليه ، بتحول لغة الدواوين في مصر إلى العربية الوسيطة / الفصحى / ولا يندر أن يكون أحد أبناء السند الناطقين بالسندية أفضل تدينا من بعض العرب المكيين ، القدماء والمحدثين على حد سواء».

وأما ما غاب عن ذهن كاتب هذا الاقتباس فهو خصوصية العلاقة بين الدين الإسلامي واللغة العربية ، هذه العلاقة التي لا تشبهها بأية حال العلاقة بين الهندوكية والسينسكريتية التي اندثرت ولا تشبهها علاقة الدين المسيحي بالارامية أو اللاتينية أو اليونانية ، ولا علاقة اليهودية بالعبرية التي اندثرت لأكثر من ألف عام ، ثم أعيدت للحياة لتبعث الدم في الحلم الصهيوني بتأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين.

هل يستطيع الانجليزي أو الفرنسي أو الإسباني عمل ذلك؟ هل يستطيع التركي أو الايطالي عمل ذلك؟ هل يستطيع أي شاب من تلك الجنسيات أن يقرأ تراث أمته كما كتب لفترة ما قبل ألف عام مثلاً؟ وحتى خمسمائة عام؟ تتمنى الأمم أن يكون أبناؤها قادرين على دراسة تراثها لهذه الفترة الزمنية. إن الانجليزي -على سبيل المثال- لا يستطيع أن يقرأ أي شيء من تراثه بشكله الأصلي مما يزيد تاريخه على خمسمائة عام؛ وحتى ذلك من الصعوبة بمكان أما ما قبل الخمسمائة عام فالانجليزي يدرس في الانجليزية الوسطى (Middle English) خليطاً من الفرنسية في المقام الأول وما تبقى من الكلمات الجرمانية في لغة أقصيت لقرون عن معترك الحياة بكل الجوانب الرسميه . أما ما قبل ذلك أي ما قبل الغزو النورماندي عام 1066 أي الانجليزية القديمة (Old English) فلا يقرأها أو يفهمها إلا متخصص بل لغوي متخصص ولا يتجاوز عدد هؤلاء.عدد أصابع اليد الواحدة في الدولة كاملة . إننا لن نستطيع إدراك أهمية ذلك إلا إذا أدركنا قيمة الاستمرارية الحضارية على

المستوى الإنساني وبشكل شامل إن كان مثل هذا الامر يشغلنا بالفعل. .

بالإضافة إلى هذه العلاقة مع الإسلام فإن علاقة العربية بالقومية العربية والوحدة العربية ليست أقل من ذلك بمكان؛ فهي عماد القومية العربية، وأحد أهم مكوناتها، كما أوضح ذلك عدد كبير من كتاب العالم العربي وأدبائه، ومن بينهم ساطع الحصري في معظم كتاباته في هذا الميدان. كذلك ما زالت العربية بشكلها الفصيح أكبر قوة موِّحدة، في عالم عربي تتنازعه قوى التفتت، بعد الإسلام وهنا أود أن أقتبس بعض ما قاله الأستاذ السابق في الجامعة الأميركية في بيروت ريتشارد يوركي (Yorkey 1971:59) في مقدمة لمحاضرة ألقاها في قاعدة لاكلاند الجوية الأميركية، بمجموعة من العسكريين الأميركيين الذين يُدَرِّبون مبعوثي بعض الجيوش العربية في أميركا. يقول يوركي.

> «وعلى اختلاف تلك الدول وتشعبها، هناك قوة موِّحدة عظيمة واحدة: العربية الفصحى: هذا النمط ضمن العربية الذي تحمَّل وثبَتَ لألف وخمسمائة عام خلتن والذي يعتبر لغة القرآن المقدسة، ويحترم قراؤه تراثه الأدبي الهائل. بشكل رئيسي، لم تتغير هذه النوعية من العربية منذ عهد محمد: وهي تراث عام يوحِّد جميع العرب. ذلك العربي الفرنسيّ الثقافة في المغرب، وذلك الكاتب الانجليزي التعليم في فلسطين، وذلك البدوي الذي ما زال متنقلاً في الحجاز، جميعهم يتقاسمون احتراماً شبه أسطوري لفصاحة ومرونة العربية، وبشكل خاص ما دعاه المستشرق البريطاني جب «لغة الأدب الثمينة، والمزينة بخيال غالباً ما يكون ساحراً ومترامي الأطراف».

بالرغم من تلك الوظائف التي تؤديها، وأدّتها، العربية الفصحى، إلا أنها وصفت وتوصف من قبل أبنائها أحياناً وأعدائها أحياناً أخرى بالجمود والاصطناعية والصعوبة المتناهية، خاصة من قبل الداعين إلى العامية كذلك يعتبرها عدد من الباحثين لغة «غير طبيعية» لأنه ليس هناك من يتعلمها لغة أولى، بل يتعلمها الطفل لغة ثانية في المدرسة. وهذا الكلام، ولا شك، نابع عن جهل، إذ أن الكثير من اللغة العربية الفصحى يتعلمه الطفل أثناء اكتسابه لعاميته. أما صعوبتها وصعوبة تعلُّمها فيتذرع الداعون لذلك بصعوبة نحوها الذي كتب قبل ما يقارب ألف عام، وقلما تغيَّر بعد ذلك. بالرغم من ذلك فإنه يشهد لها كواحدة من أغنى، إن لم تكن أغنى، لغات العالم بمفرداتها. ورغم أن فيرجسون، في مقالة ثانية

(Furguson 1968) تحدث عما دعاه خرافات عن اللغة العربية، يدرج هذه كإحدى الخرافات، إلا أنه يدعمها كحقيقة بقوله إن ذلك ناتج عن الاستمرار الطويل في استعمال الفصحى، ودوام إثرائها من اللهجات وطرق النحت الأخرى.

٢- العامية أو المحكية أو الدارجة أو اللهجة: هو النمط الذي يسميه الباحثون الغربيون العربية الدارجة(Colloquial Arabic) أو العربية المحكية (Spoken Arabic) أو عربية اللهجة (Dialect) وأسماه فيرجسون النمط المنخفض ورمز له بالحرف (L).

هو النمط الذي يتعلمه العربي في مختلف أصقاع الوطن العربي أولاً، وهو النمط الذي يختلف ويتمايز من منطقة لأخرى ومن قطر لاخر، ومن فئة لأخرى. يتماير بأصواته وبكلماته وبقواعده. إنه النمط الذي يستخدمه العربي في حديثه اليومي العادي لروحته وأطفاله وإخوانه وأخواته ومواطنيه، هو النمط الذي يُغنّى به ويهمس به ويشتم به ويُنظم به الشعر الغنائي والنبطي والأمثال الشعبية والتراثية والفولكلورية وحجم هائل من الأدب الشعبي ممثلاً بالدراما الاجتماعية في المذياع والمسلسلات التليفزيونية والأفلام السينمائية. إنه النمط الذي لا يجيد عدد كبير بل الغالبية العظمى من الناطقين بالعربية غيره. إنه اللهجة والدارجة والمحكية. إنه النمط الذي ازدهر بانتشار الأمية وغياب التعليم وتطور متجهاً نحو التبسيط والبعد عن أي تعقيدات في الصوت والنطق والصرف والنحو واختيار الكلمة. في الكثير من الأبحاث المنشورة عن العربية، هناك تركيز على الفكرة القائلة بأن اللهجات العامية تطورت عن الفصحى، بعد اتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية، واتصال الشعوب العربية بشعوب أخرى بالإضافة إلى توزيعهم الجغرافي. لا داعي هنا لمناقشة هذا الرأي، لكن هناك الكثير من الدلائل التي تشير إلى أن اللهجات العربية قديمة قدم اللغة العربية نفسها، وما الفصحى مقارنة بتلك اللهجات إلا لغة أدبية مشتركة، كتب بها الشاعر الشمالي والجنوبي والشرقي والغربي، على اختلاف لهجاتهم المحلية تبعاً لاختلاف لهجات قبائلهم.

كذلك كانت هذه اللغة الأدبية هي أداة التفاهم في اللقاءات والأسواق الأدبية يخلص الدكتور محمود حجازي في كتابه **اللغة العربية عبر القرون** إلى نتيجة أنه انطلاقاً من وجود هذه اللغة الأدبية فإنه «من الطبيعي أن يكون القرآن الكريم بلسان عربي مبين» وأن لا يكون محلياً في التعبير بلهجة ما، بينما الإسلام دعوة إلى تجاوز المحلية القبلية إلى أفق

عالمي أرحب. وقد اعتبر عدد من الباحثين أن هذه اللغة الأدبية هي لهجة قريش. وقد تبنى من بين المحدثين الدكتور صبحي الصالح في كتابه **دراسات في فقه اللغة** (1978) وجهة النظر هذه ودافع عنها. بالرغم من ذلك فإن اللغويين العرب لم يُبدوا اهتماماً باللهجات ودراستها؛ ومردّ ذلك غلبة التشابه بين هذه اللهجات من جهة، وبينها وبين اللغة الأدبية من جهة أخرى، وسهولة التفاهم، ووجود ما يسمى بالنظرية اللغوية الحديثة، «الفهمية المتبادلة» (Mutual intelligibility) بين هذه اللهجات واللغة الأدبية. بالرغم من عدم الاهتمام الفائق ذلك، فإن هناك إشارات للمزايا البارزة لكل من هذه اللهجات واختلاف بعضها عن بعض، أورد الكثير منها ابن جني في **الخصائص**. ومن الطبيعي أن يكون التركيز على المزايا البارزة، وخاصة في حقل الأصوات؛ وهو حقل يثير الاهتمام والملاحظة. وجملته المشهورة تلخص بعض الخصائص البارزة لتلك اللهجات حين قارنها بلهجة قريش (ابن جني ج2 ص11) فقد ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة، وتلتلة بهراء. كما ورد المزيد منها في **المزهر** كالفخفخة في لغة هذيل، والعجعجة في لغة قضاعة، وشنشنة اليمن، ولخلخانية أعراب عُمان، وطمطمانية حمير . الخ و جل هذه الظواهر سمات صوتية مميزة لتلك اللهجات.

لكنه باتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية، ومخالطة الأعاجم، والاتصال بلغات مختلفة ومتعددة الأصول والفروع، أخذت الفوارق تزداد بين تلك اللهجات من جهة، وبينها كمجموعة وبين الفصحى من الجهة الأخرى وبالرغم من اتساع الفوارق، إلا أن انتشار الفصحى لم يتوقف؛ إذ كانت هي الأساس، وأصبحت لغة العلم والسياسة والإبداع والتأليف والترجمة فيما بعد ثم أخذت في الركود في العصور المتأخرة، حتى كان الحكم العثماني ومحاولات التتريك، ثم الاحتلال الفرنسي ومحاولات الاحتواء، والضم بالقضاء على العربية، والاحتلال الانجليزي ومحاولات التجزئة بضرب الفصحى. وهكذا زاد اتساع الشقة بين اللهجات والفصحى بزيادة استعمال اللهجات، وقلة استعمال الفصحى؛ حتى وصف بعضهم الفصحى بأنها لغة ثانية، وأصبح الاعتقاد الشائع أن الفهم المتبادل بينها و بين اللهجات ضعيف.

ينظر العربي بشكل عام للهجته بالنسبة للفصحى على أنها ليست ناقصة وحسب، بل إنها

تشويه للغة المقدسة، لغة الفصاحة والأدب. وقد وُصفت العاميات بأقذع الألفاظ من قبل الأدباء والكتّاب العرب، فهي « مصاحبة للجهل والسوقية»، كما قال عبدالملك (1972)، « لغة السكارى والخدم .. فوضوية ولا قواعد لها»، كما يقول مبارك(1985)، « علامة للجهل والامبريالية »، كما يقول ناصف (1957) ، « لا تستحق أن تسمى لغة، ولا تلائم أهداف الحياة الثقافية»، كما يقول طه حسين في **مستقبل الثقافة في مصر** . وبعض هذه الأوصاف مبالغة في الاتهام وتنقصه العلمية؛ فللعامية قواعد، وتستطيع كتابتها إن كان ذلك ذا جدوى؛ وهي أميل إلى التبسيط في النحو، إذ تُلغى الحركات وتقلّ الأوزان والتمييزات؛ ولكنْ هناك أسساً أمتن من ذلك للحكم على العامية وتفضيل الفصحى وبالرغم من هذه الاتجاهات السلبية نحو العامية في العالم العربي، فإن العامية تقوم بوظائف جديدة في العالم العربي ربما تستمر ولردهة من الزمن، وذلك لارتفاع نسبة الأمية. يقول صالح الطعمة (Al-Toma 1974) في كتاب نشرته جامعة هارفارد في أميركا واصفاً هذه الوظائف.

> «إن تطور أشكال جديدة من الأدب والدراما، والاستعمال المكثف لوسائل الإعلام، قد زود العامية بوظائف مهمة في بعض الحالات، كما في الفنون المحلية: كالأغاني، والسينما، فإنها تستخدم كلغة أساسية. وفي أشياء أخرى، كالدراما والقصص، فقد أخذ استعمال العامية يزداد ويركز عليه، وخاصة في الأعمال الموجهة للمشكلات الاجتماعية».

لا شك في أن العامية تميل إلى التبسيط، وخاصة في القواعد؛ إذ على سبيل المثال تختفي صيغة المثنى تقريباً، وينقص عدد الضمائر، وتختفي معظم أوزان الجمع، وصيغ الأفعال، وكذلك تختفي حركات الإعراب... الخ لكن هذا التبسيط هو ولا شك على حساب القدرة على التعبير، ويتناسب طردياً مع تضييق الافاق لا توسيعها. كذلك فإن العامية قاصرة عن أن تفي بالتعبير عن الأمور الثقافية والفكرية والفلسفية؛ وعلى المتكلم في هذه المواضيع أن يعود إلى الفصحى ليمزجها بتراكيب العامية، إن أراد التعبير عما يقول بشيء من الدقة هناك بين هذين النمطين الفصحى والعامية، نمطان آخران من ابتداع دارسي العربية والمهتمين بالظواهر اللغوية في الغرب؛ وهما ما يسميان بعربية المثقفين (Educated Arabic) والعربية الحديثة (Modern Standard Arabic, M.S.A.).

٣- **عربية المثقفين** (Educated Arabic). عربية المثقفين اسم جديد لنماذج العاميات الإقليمية، وداخل الإقليم الواحد ممزوجة مع الفصحى في كلام المتعلمين من إقليم عربي

واحد، أو من أقطار عربية مختلفة حينما يجتمعون، وفي مقالة حديثة أسماه عبدالرحيم يوسي (Youssi 1995) في حديثه عن المغرب بعربية المغرب الوسطى (Middle Moroccan Arabic). وقد قام بدراسة تحليلية لهذا النمط عدة باحثين، أخص بالذكر منهم ثلاث دراسات قام بها حاييم بلانك (Blank 1960) عندما حلل كلام أربعة من الطلبة العرب القادمين إلى أميركا؛ وشعبان (Sha'aban 1978) الذي حلل كلام ستة من الطلبة العرب (لبنانيان، وسعودي، وعراقي، وعماني، وتونسي)؛ وزغول (Zughoul 1980) الذي حلل كلام عشرة من الطلبة العرب (سعودي، ومصريان، وعراقي، وجزائري، وأردنيان، وسوداني، وعماني، ومغربي).

اتفقت نتائج هذه الدراسات الثلاث على ان ترتيب الكلام يبقى عامياً؛ كذلك يبقى النحو والصرف عامياً. ولكن هناك ميلاً لاختيار الألفاظ من الفصحى، كما أن هناك ميلاً لاستعمال أصوات الفحص، وخاصة الصحيحة منها. لكن هناك انتقالاً للاصطلاح الأجنبي في كثير من الأحيان. إن هذا النمط خليط من العامية وبعض جوانب الفصحى، لكنه يبعد عن الفصحى كثيراً. يقول بلانك (Blanc 1960) مثلاً في ختام دراسته:

> «إنه الاستثناء وليس القاعدة أن تجد أي كلام متواصل في أي من الأنماط المشار إليها (الفصحى أو العامية)، إذ يميل المتكلم إلى التنقل من نمط لاخر، وفي داخل الجملة الواحدة»

ويستنتج شعبان« (Sha'aban 1978) » تبقى عربية المثقفين بغالبيتها تحت سيطرة العاميات وخصائصها، خاصة في مجالي الأصوات والقواعد والركون إلى الفصحى يعتمد على الموضوع المثار، وبلد المتكلم، ومعرفته باللهجات الأخري». وقد أورد زغول(Zughoul 1980) نتائج مشابهة.

٤- العربية الحديثة أو ما يسمى في الغرب

(Modern Standard Arabic, M.S.A.) أو (Neo-Classical Arabic)

لقد تطور هذا النمط من العربية بنمو الصحافة وتطورها وانتشار وسائل الإعلام، ويقصد به تلك النوعية من العربية التي تكتب بها الصحف، وتذاع بها نشرات الأخبار والبرامج الثقافية في الإذاعة والتلفاز. يختلف هذا النمط قليلاً عن الفصحى، وما هو إلا تبسيط للفصحى من بعض الجوانب، وذلك ليكون الكلام مفهوماً لأي عربي يجيد القراءة والكتابة.

وهذا كذلك ما سماه الأدباء العرب قبل حين «لغة الجرايد» للمثقف العربي ليست هناك فروق واضحة، إذ ما تزال أصوات الفصحى نفسها تستعمل، وكذلك قواعد النحو والصرف نفسها. يتميز هذا النمط بالميل إلى استخدام الشائع من الألفاظ والبعد عن الإغراب ويتميز كذلك بتأثره البالغ باللغات الأجنبية وبخاصة اللغتين الفرنسية والانجليزية التي يترجم عنهما الكثير للصحافة والتلفزة والإذاعة يقول إبراهيم السامرائي. وهو ممن يرصدون هذا النمط ويتناولونه بالتحليل والمقارنة مع الفحص في كتابه **تنمية اللغة العربية في العصر الحديث** :

«وإذا عدنا إلى عربيتنا الحديثة وجدناها تزخر بمئات الألفاظ الجديدة المولدة والمعربة وقد أخذت طريقها إلى الاستعمال وصارت مخصصة مقيدة بنوع خاص في المعنى غير أن اللغويين مع ذلك ما زالوا مترددين في عد هذا الجديد من الفصيح».

وقد شملت قائمة الألفاظ الجديدة في العربية الحديثة كلمات أصلها أعجمي، وكلمات عربية تم نحتها لتؤدي معاني جديدة. يحصر السامرائي في كتابه المشار اليه من الفئة الأولى كلمات الامبريالية والبرجوازية والديمقراطية والديماغوجية والكولونيالية ومن الفئة الثانية الفوضوية والعميل/عملاء والرجعية والرأسمالية والثورية والجمهورية والتقدمية والانتهازية والانهزامية والانتاجية. كذلك يتميز هذا النمط بوجود بما أسماه اللغويون في الانجليزية(Calques) وهي تعابير مترجمة إلى العربية بحرفيتها من الانجليزية أو الفرنسية

وقد رصد السامرائي في كتابه **تنمية اللغة العربية في العصر الحديث** عدداً كبيراً من أعداد هذه العبارات المتزايدة يوماً عن يوم في العربية، ومن أمثلة ذلك التعابير: يمثل الرأي العام، ويسهر على المصلحة العامة، وذر الرماد في العيون ، وقتل الوقت، ويلعب دوره، وبدوره، وعلى قدم المساواة، وحجر عثره، ولعب ورقته الأخيرة، ويلعب بالنار، ويصطاد في الماء العكر، وتوترت العلاقات، والضحكة الصفراء، وكرس حياته، والضرورة الملحة، ووضع النقاط على الحروف، والأوساط المطلعة، والدوائر العليا، ويسمح الرأي العام، ومؤتمر المائدة المستديرة، والأكثرية الساحقة، وأعمال الكاتب الكاملة، ويلقي ضوءا على هذه المسألة، والمعطيات، والشخصية البارزة... الخ.

إن مفهوم ما يسمى بالعربية الحديثة غريب عن العام العربي· والكل يفترض أن هذا النمط

هو الفصحى بعينها. ومن غير المتخصصين الذين تلقوا تعليمهم في بريطانيا أو أميركا، هناك القليل ممن يعلمون بوجود هذا النمط، إن وجد فعلاً. بالرغم من ذلك فإن بعض الباحثين قد بالغ في تقدير هذا النمط خطوة نحو تحديث العربية وتسهيلها. وآراء الباحث حارسلوف ستيتكيفتيش (Stetkevych 1970:114) التي ضمّها في دراسة من أوسع الدراسات عن العربية الحديثة، والتي نشرت في كتاب في الانجليزية، جديرة بالعرض والتمحيص لأهميتها وحتى خطورتها في بعض الأحيان. يقول ستيتكنفتيش في خلاصة كتابه عن هذا النمط من العربية.

> «إن المفهوم الخادع بأن هذا النمط من العربية غير مطعم لموجود؛ إذ نادراً ما سيكون القاموس ذا فائدة في تتبع آثار الابتعاد عن الفصحى والتوسعات في المعنى الواردة واسعة وشفافة لدرجة أنها لا تعيق استيعاباً مرضياً. توسيع الصفات يدعمه السياق التشبيهي، والانطباع العام هو أن تلك لغة واضحة ودقيقة بحيث لا يتردد الشعراء والكتاب في استعمالها، ونادراً ما يركز النقاد على خصائصها. وفي الحقيقة فإن الانطباع المتزايد هو أنه لا يبدو أن هناك ما يميز ما يختص بهذا النمط. وهي ليست «بلغة الصحفيين» كما كانت تسمى قبل خمسين عاما. كذلك فإنها ليست اختراعاً جديداً أو صرعة. لقد غمر الوضوح الطبيعي في هذا النمط المصطلح المستعار، حتى أصبح من الصعب التمييز بأن هذا النمط غريب أو خارج عن العربية الفصحى. وفي الوقت نفسه فإن قليلاً من مستعملي هذا المصطلح العربي الجديد يعلمون مدى قربهم من آفاق لغوية جديدة. يستطيع المترجمون الآن دون عناء، وبسهولة فياضة أن ينقلوا العربية المعاصرة للغات الحديثة الأخرى، والعكس بالعكس.كذلك تظهر المحبة والألفة اللغوية على التباين الذي ساد سابقاً كذلك يجد العرب اللغات الأجنبية أسهل، والآخرون يرون العربية أسهل كذلك».

ويمضي ستيتكيفيتش بعيداً في استنتاجاته ليصل إلى نتيجة أن قواعد اللغة العربية الحديثة لم تبدأ بالابتعاد وحسب عن العربية الفصحى، لكنها بدأت تتسبب في تغريب ديناميكية التفكير في العربية، وأن العربية كلغة قد تعدت حدودها من الوجهة السلالية، وانتقلت من لغة سامية لتدخل مجموعة اللغات الأوروبية الحديثة الفوق السلالية ونتيجة

ستيتكيفيتش التي ينهي بها كتابه جديرة بالتمحيص، خاصة من الهيئات المشرفة على التخطيط اللغوي في العالم العربي. يقول ستيتكيفيتش (Stetkevych 1970: 119-120):

«من خلال مفرداتها (الغربية) الجديدة، وسياق صقل التفكير الذي تقوم به المفردات، وأخيراً وليس آخراً من خلال تلك الثروة العظيمة والتنويع لتلك النماذج الاصطلاحية المتنوعة، وأشباه الجمل الأدبية المستعارة، فإن العربية الحديثة قد تعدت حدود سلالتها السقية، وإنها قد دخلت بصلة ألفة مضماراً لغوياً حضارياً مع عائلة جديدة فوق سلالية من اللغات الأوروبية الحديثة. أما عملية استيعابها في الغرب فقد بدأت حديثاً، لكن تهيئتها ثابتة وخطاها بالطبع سريعة. تستمر العربية الحديثة من ناحية صرفها لغة سامية، وإلى حد بعيد مازالت الفصحى في هذا المجال؛ لكن بقاءها ضمن هذا التعريف سيكون غلطة. فجلّ تركيب نحوها الآن يتمشى مع ديناميكية تفكير غير سامية إلى حد بعيد. فالعقل العربي الحديث يتحول إلى فرع للعقل الغربي الحديث، ويحتفظ بالقليل من صلابة ديناميكية التفكير السامية. والعقل العربي الحديث يتحول إلى استمرار للعقل الغربي، ولهذا فإنه يحتفظ بالقليل من عادات التفكير الساميّة المتصلبة، وكذلك بالقليل من القوالب الكلاسيكية والخصائص التركيبية وإن روحاً لغوية ثقافية حديثة مشتركة تتطور الآن لتكون العامل المعرف للعربية الحديثة».

لا شك في أن ستيتكيفيتش يبالغ في نتائجه بتأثير اللغات الأوروبية على العقل العربي، وطريقة التفكير العربية من خلال التأثير اللغوي، لكن تلك الاستنتاجات لا تخلو من شيء من الصحة. يعارض هذا الرأي لستيتكيفيتش نجم بزرقان (Bezirgan 1973)، أستاذ الأدب العربي والفلسفة السابق في جامعة تكساس بأميركا في مقالة له إذ يقول بأن هناك تياراً جديداً في الكتابة العربية وهو يمثل الميل إلى الكتابة بأسلوب مشابه لأساليب الكتّاب العرب في الفترة الوسطى. ويستشهد بزرجان بكتاب **مصير** لسركيس وكتاب **عبدالله** لكرم كأمثلة لهذا التيار. كذلك يقول بزرجان بأنه رغم التغييرات التي اعترت العربية الحديثة في نحوها وأسلوبها فهي استمرار للفصحى: ولذلك فإنها ستشهد بانتصار دعاة الفصحى على خصوم أبطال العامية في المعركة التي استعرت في نهاية القرن التاسع عشر، واستمرت للعقود الثلاثة الأولى من القرن الحالي.

يميز السعيد بدوي في كتابه المعروف **مستويات اللغة العربية المعاصرة في مصر** بين خمسة مستويات رئيسة للعربية، وإني أراني أتناسى الأسماء المبتدعة في الغرب لوصف الأنماط الجديدة واستخدم ما عناه السعيد بدوي (1985.27-35) في مستوياته وهذه المستويات الخمسة هي:

١- فصحى التراث: وهي الفصحى القرآنية وتكاد تكون وقفاً على رجال الدين من علماء الأزهر وتنحصر في البرامج الدينية المعدة مسبقاً. مستوى تاريخي موروث.

٢- فصحى العصر ومجالها أوسع من فصحى التراث إذ تشمل كل جوانب حياتنا المعاصرة وتستخدم في تقديم برامج الأخبار والتعليق السياسي والأحاديث العلمية... الخ.

٣- عامية المثقفين وهي ما يستخدمه المثقفون في الأمور التجريدية وفي المناقشات العلمية والسياسة والفنية وقد أصبحت عامية المثقفين «بمفرداتها وتعبيراتها ومرونتها مستودع الحضارة المصرية ولسان العلم المعاصر».

٤- عامية المتنورين وهي ما يستخدمه غير الأميين عموماً في أمور الحياة العملية اليومية من الرواية والأخبار والبيع والشراء وما يجري من الحديث مع الأصدقاء عن الطعام والملابس ... الخ.

٥- عامية الأميين وهو ما يستخدم في البرامج التمثيلية والمسرحيات الفكاهية. «لغة أولاد البلد» من الجنسين.

ولو أردنا تقريب هذه المستويات للأنماط، لوجدنا أن المستوى الأول ينضم (ولم أقل يقارن بـ) تحت لواء العربية الفصحى، إذ إن العربية الفصحى أشمل وأعم مما قصده السعيد بدوي بفصحى التراث، ففي حين حصر السعيد بدوي فصحى التراث بالبرامج الدينية والأزهر، أرى أن فصحى التراث شاملة كل الميادين وتسير بتواز وبتقاطع مع فصحى العصر.يستخدمها عدد كبير من الكتاب الذين يملكون ناصية العربية بحكم ثقافتهم وعلمهم وتدريبهم كذلك يكتب بهذا النمط جل الأدباء والشعراء العرب وحتى ما أسميه هنا «الصحافة الثقافية النيرة » في الوطن العربي. ففي عدد حديث نسبيا من مجلة **العربي** التي تصدر شهريا عن وزارة الإعلام بدولة الكويت (يوليو ١٩٩٩) قرأت استطلاعا مصورا كتبه محمد المخزنجي بعنوان «نيبال والصعود إلى قمة افرست»، ولا يمكن تصنيف النمط

الذي كتب به هذا الاستطلاع إلا ضمن العربية الفصحى .فصحى التراث لقد كتب الاستطلاع بأسلوب أدبي رفيع بيستخدم العربية الفصحى بألفاظها ألجزلة وتراكيبها السليمة المتنوعة والتي لم تعهد ترجمة أو نقلا عن لسان أجنبي ويتميز الأسلوب بالرصانة والسلاسة وقوة التعبير.

أما المستوى الثاني فيقابل النمط الثاني العربية الحديثة Modern Standard Arabic (M.S.A.) ويقابل المستويين الثالث والرابع (عامية المثقفين وعامية المتنورين) النمط الثالث Arabic Educated عربية المثقفين. والنمطان الرابع والخامس يشكلان العامية/واللهجة/ والدارجة.

من المناسب بمكان بعد استعراض الأنماط الأربعة للعربية ومقارنتها بالمستويات الخمسة التي افترضها الباحث السعيد بدوي، أن نستعرض ثلاث مراحل تاريخية ذات مساس مباشر بطبيعة الازدواجية وتطورها وتطور النظرة نحوها ودوافع الدعوات لاستخدام نمط دون اخر وجدير بالتنويه في هذا المجال الإشارة إلى أن التطور التاريخي للاتجاهات والدعوات من حيث اختيار نمط دون اخر ودوافع ذلك قد رصد رصداً دقيقاً مشفوعاً بالتعليلات المنطقية والتفاصيل الدقيقة الموثقة في عملين رئيسين أحدهما مؤلفته نفوسة سعيد والموسوم بـ **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر (1980)** والثاني مؤلفه أنور الجندي الموسوم بـ **الفصحى لغة القرآن**. والمؤلفان قيّمان.

كذلك من الضرورة بمكان التنويه قبل الحديث عن المراحل الثلاث التي برز بها الصراع بين الفصحى والعامية بأن العامية كانت تستخدم دون الفصحى في مواضع خاصة وكانت هناك دعوات لضبطها للاستخدام في الكتابة لأغراض خاصة، ولم تكُ تلك الدعوات لتلق مقاومة وذلك لان دوافعها لم تكن لتسيئ إلى العربية. وكان الشيخ رفاعة الطهطاوي من أوائل الداعين إلى التصنيف بالعامية في كتابه **أنور توفيق الجليل** كذلك أصدر يعقوب صنوع **مجلة أبو نظارة** عام 1878 للترويح والإضحاك وكانت العامية المصرية هي الغالبة فيها، وكذلك أصدر ج زنانيري عام 1896 **مجلة الغزاله** لاطلاع العامة على أحوال مصر، وأصدر محمد النجار **مجلة الأرغول** حول هذا التاريخ أيضاً.

بدأ التحسس من إثارة موضوع استخدام العامية بعد المرحلة الأولى من المراحل الثلاث، اذ لم تشهد له الساحة العربية قبل هذه المراحل بأي شواهد على الاطلاق. وأود في هذا

الموطن أن أسوق نقطة بالغة الأهمية أوردها في هذا الصدد أنور شجنة (Chejne 1969.49) في كتابه المعروف في الغرب عن اللغة العربية ودورها في التاريخ إذْ يقول بعد التحدث عن توسع الفتوحات الإسلامية وبروز «لغتين» أحدهما ادبية والأخرى عامية

«لقد تعايش النمطان (ويقصد هنا اللغة الأدبية واللغة العامية) سلميا مع بعضهما أيام الخلافة كما يتعايشان الان. ولا يبدو أن هذه الثنائية اللغوية (ويقصد هنا الازدواجية اللغوية) تزعج العربي، وإن كانت قد أزعجته أو تزعجه فإنه حتى هذه اللحظة لم يهدد بثورة لغوية وإنه من طبقة المثقفين حديثا فقط بدأت تسمع أصوات الاحتجاج المطالبة بسيادة إحدى اللغتين وتستمر اللغة العربية الأدبية (الفصحى) أثناء هذه المجادلات لغة النخبة المتعلمة وتبقى العاميات لغة الأكثرية الساحقة»

١- مرحلة الاهتمام الغربي

رغم أن قضية ازدواجية اللغة ربما كانت كما تدل بعض الشواهد منذ بدايات الوحي وانتشار الإسلام، إلا أن أول من أبرز الفصل بين الفصحى والعامية كانت بعض المدارس الاوروبية التي أسست برامج لتدريس العامية فيها وقد بدأت أول تلك البرامج لتدريس العامية في إيطاليا سنة 1727 (مدرسة نابولي للدروس الشرقية) ثم في النمسا عام 1745 (مدرسة القناصل) ودرس بها حسن المصري الذي ألّف كتاباً بعنوان **أحسن النجب في معرفة لسان العرب** وبدأ تدريس العامية في فرنسا عام 1759 (مدرسة باريس للغات الشرقية)، ودرس هناك ميخائل الصباغ الذي ألف كتاباً في العاميتين المصرية والسورية بعنوان **الرسالة التامة في كلام العامة والمناهج في أحوال الكلام الدارج** سنة 1866 وفي عام 1814 أنشئت مدرسة لازارف الاكليركية للغات الشرقية في موسكو وعمل بها الشيخ محمد عباد الطنطاوي ثم أنشئت مدارس في برلين وفي المجر وفيما بعد في انكلترا إذ أنشأت جامعة لندن فرعاً فيها لتدريس الفصحى والعامية في أوائل القرن التاسع عشر وقد ألف أحمد فارس الشدياق كتاباً في العامية لجامعة لندن بعنوان **أصول اللغة العربية المحكية** في ١٨٥٦. وتشير نفوسة سعيد (1980) إلى أنه بإيعاز من تلك المدارس الغربية فقد تم تأليف كتب كثيرة في اللهجات العربية (معظمها موجود في المكتبة التيمورية) وتشمل كتُباً في لهجات بغداد وبيروت ومراكش ودمشق وتونس. أما اللهجة المصرية فكان لها

نصيب الأسد من هذه المؤلفات وأهمها مؤلف سبيتا (Wilhelm Spitta) **قواعد العربية العامية في مصر**، وكان سبيتا ألماني الجنسية يعمل مديراً لدار الكتب المصرية. ومؤلف ولمور القاضي الانجليزي بعنوان **اللغة المحكية في مصر** عام 1901، ثم كتاب **المقتضب في عربية مصر** للقاضيين باول وفيلوت (Powell & Phillott) ومحاضرات ولكولس مهندس الري البريطاني(**طالع في هذه التفاصيل نفوسة سعيد ١٩٨٠**)

ومن الجدير بالذكر هنا أن الحماس الذي أبداه الأوروبيون العاملون في مصر للعامية والدعوة لها منقطع النظير ويثير الاستغراب. بل أن هجمتهم على اللغة العربية الفصحى لا يوازيها إلا الحروب الصليبية على رأس هؤلاء مهندس الري البريطاني وليم ولكوكس (William Willcocks) الذي وفد إلى مصر عام 1883 في أول عهد الاحتلال البريطاني. وقام بشن هجوم كاسح على العربية الفصحى مطالباً بإحلال العامية محلها ففي محاضرة بعنوان«لمَ لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين الان» والتي نشرت في مجلة الأزهر التي كان ولكوكس أحد محرريها، يزعم ولكوكس أن أهم عائق يمنع المصريين من الاختراع هو أنهم يؤلفون ويكتبون بالعربية الفصحى، ولو أنهم كتبوا بالعامية لأثار ذلك ملكة الابتكار ونمّاها. وفي رسالة نشرها بالانجليزية بعنوان «سوريا ومصر وشمال افريقيا تتكلم البونية لا العربية» عام 1926 زعم فيها أن اللهجات العربية كنعانية أو فنيقية أما في مصر فهي بونية والبونية لغة انحدرت إلى مصر من الهكسوس الذين أقاموا في مصر لمدة خمسماية عام. (**نفوسة سعيد ١٩٨٠**)

وقد حاول مهندس الري الإنجليزي ولكوكس وغيره إدخال العامية في نماذج أدبية رفيعة فقد ترجم ولكوكس إلى العامية قطعاً من روايات شكسبير والإنجيل كما ألّف كتاباً بالعامية أسماه **الأكل والإيمان** يحتوي على إرشادات صحية يصبغها الدين المسيحي.

كذلك قام بوريانBourriant مدير بعثة الاثار الفرنسية إلى القاهرة بجمع ونشر الأزجال المصرية، وقام جاستون ماسبيرو (Maspero) مفتش الاثار المصرية بجمع الأغاني الشعبية المتداولة في مصر العليا (لمزيد من التفصيل والأمثلة طالع نفوسة سعيد) (١).

كذلك لا بد في هذا الصدد من إبراز الدور الرسمي للإنجليز أثناء فترة الانتداب وحرصهم الشديد على محاربة اللغة العربية الفصحى هم ومن تربى على أيديهم. فقد قام المفتش الإنجليزي دنلوب الذي كان يعمل حينئذ مستشارا في نظارة المعارف المصرية وكان

مسيطرا على شئون التعليم في مصر وكانت اللغة العربية الفصحى في مصر أهم هدف سددت إليه سهام السياسة الخبيثة فعملوا على إضعاف هذه اللغة في المدارس المصرية والحط من شأنها كذلك لابد من الإشارة كما يقول علي عبد الواحد وافي (في كتابه انور الجندي **الفصحى لغة القرآن**)،إلى دور الكونت كولودي لندنبرج الاسوجي الذي دعا في تقريره إلى مجمع اللغوين في مدينة ليدن عام 1883 إلى استخدام العامية في مصر .وكذلك سار في هذا الطريق اللورد دوفرن السياسي الإنجليزي الذي رفع تقريرا إلى وزير الخارجية البريطانية بشأن لهجة مصر العامية

٢- مرحلة الإقليمية رداً على القومية العربية

بعد ثورة عام 1919 في مصر، برزت مجموعة من الكتّاب يدعون لما نسميه الفرعونية المصرية، أو الإقليمية الضيقة. ولم يكن الاستعمار البريطاني مشجعاً للفكرة وحسب، بل متبنياً لها وقد علّق محمد حسين على هذه الحركة بأنها حركة استعمارية انفصالية كان وراءها الإنجليز. وقد دعت هده الحركة إلى «مصرنة أو تمصير» اللغة والفن والأدب، واستعمال العامية المصرية كوسط لهذه الأشكال الأدبية في هذه الفترة دعا أحمد لطفي السيد إلى ما أسماه «التسامح اللغوي» وما قصده بذلك هو إصلاح الفصحى باستعمال ألفاظ من العامية بالإضافة إلى الألفاظ المستعارة الأخرى في الكتابة، وقد نشر أفكاره في صحيفته **الجريدة** في سبع مقالات عام ١٩١٣ أما محمد تيمور وسلامة موسى فقد دعوا إلى النهوض بالعامية لتكون لغة قومية وفي تلك الأثناء وفي عام 1943 فاجأ عبدالعزيز فهمي مجمع اللغة العربية بالقاهرة باقتراحه أن تكتب العربية بأحرف لاتينية' لكن الدعوة التي سبقه إليها سلامة موسى ماتت بموته.

وتقع ضمن هذه المرحلة جهود لويس عوض بحربه على الفصحى ودعوته لاستخدام العامية المصرية، إذ نادى بذلك مجاهرة في مقدمة ديوانه **بلوتولاند** الذي طبعه عام 1947 ونادى كذلك بتحطيم عمود الشعر، إذ أن الشعر برأيه قد مات بموت أحمد شوقي ميتة إلى الأبد. لم يستطع لويس عوض أن يبر لنفسه بوعده بأن لا يكتب إلا بالعامية وعاد بعد عام واحد عن الكتابة بالمصرية. وقد رد محمود محمد شاكر ردا مفحما على لويس عوض أماط به لثامه عنوة و دون مواربة ليكشف شاكر بكل جرأة عن خبايا دوافع لويس عوض في

دعواته يقول شاكر في رده (ورد هذا الرد في كتاب انور الجندي **الفصحى لغة القران**)

«لويس عوض ملأه مالئه منذ دهر ثم تركه، وضبطه إلى أهداف بعينها ثم أطلقه،فانطلق يجوس خلال الاداب عامة ثم الاداب العربية خاصة وهو لا يكاد يرى إلا ما ركب لأجله،لا يكاد يرى إلا اليونان والروم والقرون الوسطى والمثقفين والحضارة الحديثة والحروب الصليبية والصلبان والخلاص والفداء والخطيئة وكسر رقبة البلاغة وكسر عمود الشعر العربي واللغة العامية والفتح الإنجليزي لمصر هذا التركيب الموجه لا يكاد يرى ابن خلدون إلا مقرونا بأورسيوس، ولا المعري إلا مقرونا براهب دير الفاروس وبالحروب الصليبية .وبالصلبان التي غصت بها حلب ولا يكاد يرى مكرم عبيد وعرابي إلا مقرونين بالمعلم يعقوب رئيس الخونة المظاهرين للفرنسين الغزاة أيام نابليون ولا توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وصلاح عبد الصبور إلا مقرونين بعقائد الخلاص والفداء والخطيئة ولا يكاد يرى القران العظيم إلا مقرونا بترجمته إلى اللغة العامية كما ترجم الانجيل إلى اللغات الحية وهي عامية اللاتينية وإلا مقرونة بكسر رقبة البلاغة وكسر عمود الشعر العربي».

أما في سوريا ولبنان فقد قاد حملة الدعوة إلى العامية الخوري مارون غصن الذي نشر كتابه **حياة اللغة وموتها، اللغة العامية** عام 1926، ورد عليه الأب لويس شيخو والأب صالحاني في حينه أما دعوة سعيد عقل إلى اللغة اللبنانية أو اللهجة اللبنانية مكتوبة بالأحرف اللاتيبية فهي «الأخطر، ولا تهدف إلا لعزل لبنان عن الجسد العربي وإحياء الإقليمية كما يقول أنور الجندي، وضمن المخطط التبشيري الإستشراقي المرسوم» وقد أصدر سعيد عقل أول -واخر- كتاب له باللغة اللبنانية مكتوباً بالحرف اللاتيني عام 1961بعنوان **يارة- شعر** أما أنيس الخوري فريحه أستاذ اللغات السامية بالجامعة الأمريكية في بيروت فقد بدأ دراسة للعامية عام 1947 بكتابة **معجم الألفاظ العامية في اللهجة اللبنانية** وكما يقول أنور الجندي، فقد كتب فريحة موضوعه المشهور «هذا الصرف وهذا النحو أما لهذا الليل من أخر» تمنى فيه أن يرى حاكماً عسكرياً سياسيا يفرض العامية على العرب وقد رأى عمر فروخ في مقاله فريحة كما يقول الجندي ، «تهكماً سمجا»

ومما يثير الاهتمام هنا هو أن أي دعوة انفصالية إقليمية تتسلح بسلاح تجزئة اللغة العربية بالدعوة إلى استعمال العامية وعكس ذلك، أي الدعوات الاتحادية التي يهمها أن تبقى على وفاق تام مع العروبة والإسلام: فإننا دائماً نجد الدعوة إلى وحدة اللغة أحد أهم أركان

الدعوة. ويصدق ذلك على أجزاء كبيرة حاول الاستعمار أن يقتطعها كلياً من الوطن الأم، إذ تعرضت لجميع صنوف الاضطهاد الفكري واللغوي والحضاري بقصد الضم إلى الدول الاستعمارية، ألا وهي شمال أفريقيا وهذا تأييد مطلق للفرضية القائلة إن أولئك الذين يطمحون للانفصال يدعون للتجزئة، وأولئك الذين يدعون للوحدة والتماسك يتمسكون بالعربية ووحدتها يقول شحنة في بحث الوضع اللغوي في شمال أفريقيا. (Chejne 1969: 109)

«كان اهتمام الشمال الأفريقي بالعربية يتركز على الاعتراف بها كلغة للشعب والدولة، ودون تأكيد على عملها كأداة للاتصال، إذ أن عدداً من قادة الحركات الاستقلالية كان أكثر طلاقة وقدرة في التعبير في الفرنسية لا بالعربية -وهذا الوضع كان محرجاً لبعضهم- وقد قام أحمد بن بلاّ، رئيس الجمهورية السابق للجزائر، بتأمين مدرس خصوصي في العربية حتى يستطيع استعمالها في جزائر مستقلة »

لقد توقعت دول شمال أفريقيا العربية أن تواجه صعوبات جمة في التعريب، وخاصة الجزائر وتونس والمغرب، لكن الجهود تظافرت وما زالت تتضافر بكل حيوية واندفاع نحو التعريب الشامل يقول شحنه في هذا الصدد(Chejne 1969: 109):

«لم تضعف جهود الشمال أفريقيين في سبيل تحصيل تعريب تام وكامل فحال حصول تلك الدول على الاستقلال أعيد تأسيس العربية كلغة رسمية وشعبية، واتبعت جميع الطرق لإعادة حيوية اللغة، بتأسيس مدارس متعددة، وبنشر الدوريات والكتب وفي السنوات القليلة الماضية أصبح الشمال أفريقيون واعين للمشكلة اللغوية، ودأبوا في المحاولة لإيجاد الطرق لحلها، كما يثبت ذلك المؤتمر العربي المنعقد في الرباط عام 1961».

وعلى النقيض من ذلك فإن الطريق إلى «تغريب» العرب تبدأ بكتابة لهجاتهم وتطويرها، أو ما يسمى «النهوض بها» إلى لغات قومية. ومن أروع الأمثلة لمثل هذا التحول هو مثال الجماعات الناطقة بالعربية في الاتحاد السوفييتي. فباسم جعل العربية لغة ديمقراطية كتبها السوفييت بأحرف سيريليه (العامية طبعاً) وبهذا أنجز السوفييت، كما تقول باتيسون(Bateson 1967: 74) في كتابها « تشعيب هذه المجموعات، وقطعها تماماً عن

القومية العربية، وعن نصيب من الثراء الثقافي القديم والجديد».

٣- مرحلة الوعي العربي:

تبدأ هذه المرحلة بفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية: إذ بدأت الدول العربية تأخذ استقلالها ولو شكلياً من الدول المستعمرة. لقد واجهت تلك الدول مشكلات جمة، منها مشكلة ازدواجية اللغة لعلاقتها المباشرة في التعليم وفي هذه الفترة أعيد طرح بعض المقترحات الغريبة بالدعوة إلى العامية، ثم لبست هذه الدعوة ثياباً جديدة، فطرح أنيس (1960) في عام ١٩٦٠ تعميم إحدى اللهجات العربية -المصرية - كلغة قومية، وكذلك طرح فريحة عام 1955 نمطاً يتكلمه المثقفون العرب. لكن الاهتمام بدأ ينصب على ما يسمى إصلاح اللغة وتيسير قواعدها وفي هذه الفترة أيضاً نشطت المجامع اللغوية العربية، واجتمعت في دمشق عام ١٩٥٧ وكان هناك شبه إجماع على رفض الدعوة إلى العامية رفضاً باتاً. واتخذت التوصيات لتسهيل العربية والرقي بها، ونشرت تلك التوصيات في حينه في مجلة مجمع اللغة العربي السوري (طالع مجلة المجتمع الغربي مجلد ٣٢ ، العدد١٩٥٧)

أستطيع القول وبكل ثقة أن الدعوة إلى العامية الان لا تقابل بأكثر من الاستهراء في الوسط الثقافي العربي، ولا أظن أن هناك عربياً يمتلك شيئاً من الولاء للعروبة أو الإسلام، او كليهما يتفوه بتلك الدعوة، وذلك لخطرها على الأمة العربية ووحدتها ووحدة تراثها واستمرارية تأثير ذلك التراث وإن كانت الدعوة قد تلبس أثواباً جديدة كثوب اللغة الوسطى، أو عربية المثقفين، فإن عمقها معروف، وبالتالي لا تختلف عن العامية شيئاً، وقد أيقن المثقف العربي من ذلك.

والمبدأ العام هو أن كل ما يعارض لغة القران وتراث العرب فهو موجه لضرب وحدتهم والتشكيك في هويتهم. ولو نظرنا في الدوافع النفسية للدعوة إلى العامية والكتابة باللاتينية لأيقنّا أي غيرة تدفعهم للسير في هذا الاتجاه. دعنا ننظر لبعض ما كتب سلامة موسى مثلاً تبريراً للدعوة للكتابة بالأحرف اللاتيبية، وهذا مقتطف قصير من مقالة نشرتها مجلة شؤون الشرق الأوسط بالانجليزية يقول موسى (Musa 1955)

«لن يفاجأ الكاتب إن طالب العرب في يوم من الأيام بالأحرف اللاتينية لكتابة لغتهم هذا الانتقال، إن تحقق، فلن يؤثر بحياتنا الثقافية والأدبية وحسب، ولكنه سيكون

علامة لتغيُّر في اتجاهاتنا النفسية. سنرحب بالحضارة الصناعية الحديثة بقيمها الأخلاقية والثقافية والروحية، والمشاكل التي تبدو الان صعبة الحل ستكون أسهل لن نرفض استعمال الكلمات الأوروبية؛ لن نتعلق حيبها بتراثنا الماضي وكأنه الدعم الوحيد لحياتنا».

هل نحن بحاجة لقيم وأخلاق وثقافة وروح الحضارة الصناعية الحديثة؟ هل غيّر اليابانيون لغتهم أو دينهم أو مُثل أخلاقهم عندما أصبحوا ينافسون أميركا صناعياً؟ حتى لو كنا بحاجة لذلك، فهل يتم ذلك إن غيّرنا الطريقة التي تكتب بها لغتنا؟ إنه تفكير لا ينقصه شيء من مهارة إخفاء دوافع أخرى لا يجوز المجاهرة بها ولا نفصح بسر ، بل علينا أن نفصح للملأ أن للدعوة إلى العامية دوافع استعمارية وتبشيرية ولا يشترك في هذه الدعوة إلا من أراد أن يناصب الإسلام وحضارته وثقافته العداء. يختصر الأمير شكيب أرسلان (طالع الجندي ص216–218) هذه الدوافع بقوله.

إن الوجوه الثلاثة متوفرة في السبب ولكن الوجه الأول هو أقواها وأصحاب هذا الوجه منهم من يريدون هدم الأمة في لغتها وأدابها خدمة لمبادئ الاستعمار الأروبي ومنهم من يشير باستعمال العامية بحجة أنها أقرب إلى الأفهام ولكن منهم من لا يحاول هدم الأمة في لغتها وأدابها،لا حبا باللغة وبالاداب، ولكن علما باستحالة تنصل العرب من لغتهم وادابهم.ولذلك نرى هؤلاء دعاة إلى اللغة والأداب على شرط ألا يكون ثمة قرآن ولا حديث وأن تكون الصبغة لادينية

إن بعض ما أثبتته النظرية اللغوية الحديثة يجعلنا نتمسك باللغة العربية الفصحى، وتضييق الشقة بينها وبين العامية؛ كذلك هناك في الدراسات اللغوية التاريخية المقارنة ما يحتم على الأمة العربية أن تتمسك بالفصحى، وإلا كُتب لها التفرق والضياع. وذلك كله بجانب العوامل الدينية والقومية وفي هذا الجزء من هذا البحث سأبحث العاملين السابقين وانعكاساتهما على الوضع اللغوي العربي.

لا شك في أن اللغة الواحدة، إن أمكن إيجاد مثل تلك اللغة للكتابة والحديث في البيت والشارع والمدرسة والمكتب، لهو وضع مثالي لكن هل يمكن ذلك؟ إن ذلك شبه مستحيل، إذ أن كل لغة في العالم تواجه وضعاً ازدواجياً بشكل أو باخر لنضرب مثلاً في الإنجليزية. هل يتكلم الأميركي في تكساس بالطريقة نفسها التي يتكلم بها الأميركي في مساشوستس

مثلاً؟ أو الطريقة التي يتكلم بها الأميركي في أوهايو أو شيكاغو؟ ماذا نسمي كلام السود في أميركا مقارنة بالمستوى الكلامي العام للرجل الأبيض الحاكم؟ ماذا نسمي كلام الكوكني مقارنة بكلام الملكة في بريطانيا؟ أليس ذلك أشبه بالفصحى والعامية؟ ألا يستطيع الأميركي معرفة مواطنه من أية بقعة في أميركا عندما يتكلم؟ إن ذلك يحصل في أميركا، البلد الذي نستطيع فيه أن نتكلم من الساحل الشرقي إلى الساحل الغربي ببضع ثوان، وأن نراقب نفس البرنامج التلفزيوني الذي يُبَث للشعب الأميركي كاملاً، وننتقل أينما نشاء دون سؤال أو جواب أو هوية أو جواز سفر أو تأشيرة أو تصريح. هل يستطيع الأبيض من الطبقة الوسطى في أميركا أن يفهم مواطنه الأسود أكثر مما يستطيع العربي من اليمن أن يفهم العربي في تونس؟ إن كلام الملكة في بريطانيا، وكلام الأبيض البروتستانتي الأنجلوسكسوني في أميركا ليسا سوى مثلين للفصحى والعامية في اللغة العربية مع فارق العاملين الديني والقومي وما اللغة الفرنسية التي ينطق بها التلفاز والمدرس في الجامعة والنخبة المثقفة من الفرنسيين إلا اللهجة الباريسية التي فرضتها الثورة الفرنسية أثر بيان ثوري، واتخذت قراراً باستعمالها والقضاء على العاميات التي كانت تسمى «الباتواز» .(Patois) لكن هل انتهت «الباتواز»؟ لا، لقد بقيت وستبقى، لكن المثقف الفرنسي يرى باللهجة الباريسية عنوان الثقافة الفرنسية

فالجانب الازدواجي طبيعي إذن وبأية لغة؛ لئن كان هناك أي فرق بين ازدواجية اللغة العربية واللغات العالمية الأخرى كالإنجليزية والفرنسية، فإنه فرق كمّي. إذ ربما كانت الفجوة وما زالت أضيق بين الفصحى والعامية في تلك اللغات مما هي في العربية وما ذلك إلا بسبب عمل القوانين الطبيعية للتغير اللغوي.

من طبيعة اللغة أن تتغير إن تركت دون ضبط. وهذا التغير قد يؤدي بفعل عوامل متعددة إلى خلق لغة جديدة وهذا كان من الممكن أن يحصل للعربية لولا العوامل الدينية والقومية السالفة الذكر، التي احتفظت بالفصحى وبوحدة اللغة. وهذا الاحتفاظ قد زاد إثراءها وسعة ثقافتها ودوام عطائها للوحدة. وهذا جانب يُحسد الناطقين بالعربية عليه ولأوضح هذه النقطة دعني أسأل هذا السؤال. تخيل ماذا كان يمكن أن يحصل لو رُفعت اللهجات لمستوى اللغات القومية وكُتبت؟ وللإجابة عن هذا السؤال أود أن أستشهد بعبرة تاريخية يجب أن تبقى في ذهن المثقف العربي كلما طلع صوت ينادي بالعامية في الوطن العربي

ومثالي هو اللغة اللاتينية واللغات الرومانية (Romance Languages) وكانت اللاتينية هي لغة الأدب والعلم والثقافة والدين في أوروبا في أول الامبراطورية الرومانية؛ ومن لم يلق نصيباً من العلم في هذه اللغة يبقى علمه ناقصاً؛ بالتغاضي عن حقل تخصصه أو وظيفته أو مكانته الاجتماعية. وبمرور الزمن تطور نمط آخر من اللاتينية يتكلمه العامة وعساكر الرومان، فأصبح الوضع موازياً للعربية، إذ كان هناك اللاتينية الفصحى (Classical Latin) والعامية المسماة (Vulgar Latin)، (والاسم لا يعني العامية فقط بل يتضمن معنى السوقية وغياب الصقل). وبالرغم من أن اللاتينية ذات أثر كبير دينياً، إلا أنها لا تملك قدسية العربية في نفوس الناطقين بها؛ كما لا تلعب دور العربية بوحدة متكلميها؛ لذا ترك الأمر لتطورها الطبيعي. وباختلاط جنود الرومان، متكلمي العامية، بالشعوب الأخرى الذين يتحدثون لغات مختلفة، أو لهجات من لغات مختلفة، تطور من العامية –وهذا نسق طبيعي– لغات جديدة تعتمد على الجذور اللاتينية كأساس، والمؤثرات اللغوية الأخرى كعوامل مكونة. وهكذا كانت ولادة الفرنسية والاسبانية والبرتغالية والإيطالية والرومانية. وإن قلّ الضبط عن أي من تلك اللغات فلا يستبعد، بل من الطبيعي أن ينشأ عنها لغات جديدة. وهذا حتماً ما كان سيحصل لأي لهجة عربية لو كُتبت أو أصبحت لغة قومية.

وفي الحقيقة لقد حصل ذلك التحول بإحدى اللهجات العربية، وهو مثال حي أمام أعيننا وقلما نفكر بجديّته وعقبى نتائجه؛ وهو مثال مالطا. فقد كان أهل مالطا يتكلمون العربية، ونظراً لانسلاخها دينياً وقومياً عن جسد العالم العربي، فقد كتبت هذه اللغة بالأحرف اللاتينية، وفتح باب الاقتراض على مصراعيه من اللغات الأوروبية، وخاصة الإيطاليه والانجليزية، وتطورت هذه اللهجة العربية إلى ما يسمى اليوم اللغة المالطية، التي تتحدى أي عربي أن يفهمها رغم أن جل الكلام فيها عربي الجذور. كيف يتعامى المرء عن مثل هذه النتائج الحتمية؟ هل يعرف دعاة العامية أمثلة من هذا النوع؟ هل درسوا أو اطلعوا على النظرية اللغوية والتغير اللغوي قبل أن ينصبوا أنفسهم مصلحين؟.

وإذا كان وضع الازدواجية طبيعياً في معظم لغات العالم، فلماذا يكون هذا الوضع «غير طبيعي» أو عائقاً للتقدم في البلاد العربية؟ باعتقادي أن ذلك يعود لسببين رئيسيين: أولهما ازدياد الفجوة بين الفصحى واللهجات نتيجة العوامل التاريخية السالفة الذكر، حتى أصبحتا وكأنهما لغتان مختلفتان في أعين كثير من الباحثين، ومع المبالغة بذلك الاختلاف

أصبح الكثير يعتقد انهما مختلفتان فعلاً. وثانيهما أنه رغم استقلال الدول العربية وتبني اللغة العربية رسمياً وشعبياً، إلا أن الاعتماد على اللغات الأجنبية كبير، وفي القطاعات المختلفة، ما زال واسعاً. وسأعرض لهذين السببين بمزيد من التفصيل

لقد بالغ كثيرون من الذين كتبوا عن العربية في الغرب بالاختلافات بين الفصحى والعامية، حتى أن كثيراً من التعميمات التي نشرها بعض باحثيهم المحترمين علمياً تثير الاستغراب، بل نشكك بنوايا ومقدرة هؤلاء الباحثين فاللغوي الاجتماعي جمبيرز على سبيل المثال (Gumperz 1977 222) يساوي بين دور العربية الفصحى في المجتمع العربي ودور اللاتينية في أوروبا العصور الوسطى، والسينسكريتية في جنوب آسيا' ويعطي اللغات الثلاث - بما فيها العربية

«كمثال للغات مميزة ليس لها علاقة بالكلام الشعبي (اللهجات).. وأن الطقوس المفصلة والمراسيم التي تحيط استعمالها لا تُكتسب إلا بعد سنين عديدة من التدريب الخاص. يتوفر التعليم بها فقط بواسطة المدرسين الخاصين، ومحدود لأصحاب الامتيازات القلائل الذين يملكون الجاه الاجتماعي والموارد المالية نتيجة ذلك، فمعرفة تلك اللغات في المجتمعات التقليدية حصر لجماعة مختارة محدودة نسبياً»

إن هذا ولا شك لا ينطبق على العربية. إن اللغويين الغربيين وخاصة اليهود منهم ، وبعض العرب ولدوافع معروفة الذين بالغوا في المشكلات التي تسببها الازدواجية اللغوية في العالم العربي لم يوردوا مثالاً واحداً دقيقاً يقارن هذه المشكلة بالمشكلات اللغوية التي عانت منها وتعاني بلدان كثيرة في مختلف أجزاء العالم. تصغر مشكلة الازدواجية مهما كبرت أمام المشكلات الكنود التي تسببها الثنائية اللغوية والتعدد اللغوي السائدين في معظم بلاد العالم الان لقد أدّت الثنائية اللغوية والتعدد اللغوي إلى الانقسام السياسي والاضطراب الأمني في دول مثل الهند والباكستان وسيرلانكا وإسبانيا وكندا وتشكوسلوفاكيا ويوغسلافيا بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وما الصراع الدائر في السنوات الأخيرة في بعض الدول الأفريقية بين التتسي والهوتو إلا صراع لغوي أملته ولاءات للأنجلوفينية من جهة وللفرانكوفونية من جهة أخرى في بلدان تتميز بالتعدد اللغوي كذلك فإن كثيراً من الصراعات السياسية في عالم اليوم ناتج عن الولاءات المتعددة للغات السائدة في هذه البلدان أليست جذور التقسيمات السياسية في بلد قوي كالمملكة

المتحدة لغوية في الأصل ؟ هل تعزل الجغرافيا أم اللغة بين المملكة المتحدة وويلز، وبين المملكة المتحدة واسكتلندا وبين المملكة المتحدة وأيرلندا ؟ هذه أمثلة أوردها هنا لبيان أن مشكلة الازدواجية في اللغة العربية تكاد تكون هامشية إذا ما قورنت بآثار مشكلات لغوية أخرى في بلدان العالم الأخرى.

من الدراسات القليلة بل النادرة التي تربط بين اللغة والاقتصاد تلك الدراسة التي قام بها فلوريان كولماس (Florian Coulmas 2000) بعنوان **اللغة والاقتصاد** وترجمت إلى العربية وصدرت في سلسلة عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب - الكويت). وسأورد هنا بعض ما توصل إليه هذا الباحث بالربط بين الدخل واللغة من جهة وما تكلفه بعض المشكلات اللغوية اقتصادياً في بعض البلدان من الجهة الأخرى، وذلك لندرك بأن آثار الازدواجية هامشية فعلاً بالمقارنة بما تتكبده بلدان أخرى بسبب مشكلاتها اللغوية. يورد كولماس أن مرسوم اللغة الفرنسية الصادر في كندا عام 1977 لجعل اللغة الفرنسية هي اللغة الرسمية في كوبيك كلَّف الحكومة الفدرالية مبلغ 503 مليون دولار لتنفيذه منها 87 مليون دولار لترجمة الوثائق فقط. أما في بلجيكا فقد وصلت كلفة تعليم اللغة الألمانية في نهاية عام 1998م ما مقداره 14 بليون فرنك بلجيكي أما في الولايات المتحدة الأميركية فقد خصص 15 مليون دولار عام 1968م لتطوير مناهج ومواد التدريس للتعليم ثنائي اللغة ووصل هذا المبلغ إلى 200 مليون دولار، ثم وصل إلى 400 مليون دولار عام 1983م. بعد ذلك حاول الرئيس ريجان قلب هذه السياسة والتراجع عن دعم التعليم ثنائي اللغة. يخلص كولماس من خلال معلومات قدمها عن دخل الفرد وعدد اللغات في عشرين بلداً من مختلف أنحاء العالم إلى أن هناك ارتباطا عكسيا بين عدد اللغات من جهة والثراء من جهة أخرى، وأن هناك إثباتاً لمقولة لغوية مؤداها أن « البلاد المجزأة لغوياً بشكل كبير، بلاد فقيرة دائماً» كذلك خلص إلى أنه من المستبعد أن يكون المستوى المرتفع من النمو الاجتماعي والاقتصادي متوافقاً مع التعدد اللغوي. فالوحدة اللغوية والتجانس اللغوي ضرورة للثراء الاقتصادي والاجتماعي. فالبلدان التي يتمتع بها الأفراد بدخل عالٍ تتمتع بتجانس لغوي حتى وإن تعددت اللغات فيها. ذلك أن في فرنسا مثلاً 10 لغات رئيسية وفي ألمانيا 7 لغات وفي الدانمارك 4 وفي هولندا 5 وفي السويد 5، وفي المملكة المتحدة 7 ولكن في كل من هذه الدول لغة سائدة واحدة وتختزل اللغات الأخرى « لأداء وظائف ثانوية فلكلورية ذات

أهمية رمزية غير عملية (Coulmas 38-39)»، كذلك خلص كولماس إلى أن التعدد اللغوي يبطئ من وتيرة التحديث ويؤخر نشر المعرفة ويعيق التكامل الاقتصادي والتجارة وحركة العمل والتكنولوجيا (كولماس 2000 , 35-39)

سأعرض في نهاية هذا البحث إلى ما يمكن عمله لتضييق الشقة بين الفصحى والعامية والأهم من ذلك ما يمكن عمله للارتقاء باستخدام العربية ليشمل كل قطاعات المجتمعات العربية، ولتصبح العربية سيدة الموقف في التعليم، ذلك الأساس الذي ترتكز عليه اللغة، ويعتمد انتشارها عليه.

لا ريب في أن أهم مسببات اتساع الفجوة بين العامية والفصحى، بل من أهم أسباب ازدهار العامية، هو ارتفاع نسبة الأمية في مجتمع ما، والرقم في مجتمعنا العربي مُعيب .واللافت للنظر في هذا الأمر أن هذا الرقم بازدياد رغم ارتفاع مداخيل النفط في هذا الوطن الشاسع تشير إحصائيات الأمم المتحدة للعام 1995 (Maamouri 1998: 17 18) إلى أن عدد الأميين في العالم العربي قد بلغ (50) مليون في عام 1970 أو ما نسبته (73,5%) من مجموع سكان العالم العربي ممن هم فوق سن 15 سنة. ولقد ازداد هذا العدد إلى (61) مليون في العام 1990 و(65) مليون في العام ١٩٩٥ ورغم زيادة عدد الأميين فقد انخفضت النسبة، وذلك لزيادة عدد السكان . وقد توقعت إحصائيات الأمم المتحدة أن عدد الأميين في الوطن العربي سيصل عام 2000م إلى (68) مليون في عدد سكان قدره (289) مليون نسمة. وتختلف هذه النسب، وفق إحصائيات اليونسكو عام 1995 (Maamouri 1998: 17) بشكل كبير من دولة عربية إلى أخرى إذ بلغت (62,3%) في موريتانيا و(56,3%) في المغرب و(38,4%) في الجزائر و(33,3%) أما في المشرق العربي، فقد بلغت(7,6%) في لبنان و(13,4%) في الأردن وما معدله (22%) في دول الخليج (الكويت، قطر، البحرين، الإمارات العربية المتحدة) و(29,2%) في سوريا و(37,2%) في السعودية و(42%) في العراق و(48,06%) في مصر و(53,9%) في السودان ولم تتوافر إحصائيات لليمن وعُمان والتي يبدو أن الأرقام بها عالية جداً. وفي جميع هذه النسب، تزداد الأمية بين النساء حتى تكاد تبلغ ضعف نسبة الذكور في هذه البلدان.

وبعكس ما أشار إليه بعض الباحثين أمثال ألن كي ووكسلر لا نستطيع أن نعزي ارتفاع نسبة الأمية في الوطن العربي إلى الازدواجية، بل نستطيع أن نستنتج أن ارتفاع نسبة

الأمية زاد الفجوة اتساعاً بين الفصحى والعامية، وليس باي حال نتيجة له. إن هذه النسبة العالية في العالم العربي هي نتيجة مباشرة لخمسة قرون من الإهمال تبعها فترة من الاستغلال الاستعماري البشع، كان هم المستعمر فيه تجهيل الشعوب العربية. لكنه بعد الاستقلال، وبهذه الواردات المادية الكبيرة وبخاصة في الدول العربية النفطية، فإنه لم يعد هناك مسوغ لمثل هذا الرقم المعيب من الأميين في العالم العربي. وعلى الحكومات العربية أن تبدأ بحملات واسعة النطاق لإزالة الأمية في الوطن العربي من شرقه إلى غربه . ، ومن المنتظر أن يكون عطاء الدول المنتجة للنفط أكبر مما هو عليه الآن في هذا السبيل. وجميع الدول العربية بأمسّ الحاجة لتلك الحملات، لكن أحوج تلك البلاد الآن هي موريتانيا والمغرب ومصر والسعودية، واليمن، وعمان، والسودان.

منطلقنا الثاني يجب أن يكون المدرسة العربية. لن يتحقق أي تحسن في هذا السبيل إلا إذا التزم المدرس العربي بلغته؛ والتزامه يحتم عليه أن يستعمل الفصحى في محاضراته، وأن يشجع تلاميذه على السؤال والمناقشة بالفصحى إن كان الدرس ديناً أو فيزياء أو رياضيات أو جغرافيا، كذلك يجب التركيز على المراحل الأولى من تدريس الفصحى وآدابها، وذلك بتدريب معلمين أكفاء لتدريس مختلف المهارات اللغوية، من استماع وكلام وقراءة وكتابة. ولا يتسنى ذلك إلا إذا تعاون البيت مع المدرسة، والمؤلف مع المدرسة والمجمع اللغوي مع المدرسة. كما أنه لا يكفي لعمل ذلك أن تصدر القرارات، بل يجب أن تراقب الهيئات المعنية مختلف مراحل تطبيقها وتنفيذها.

ويتحتم على القائمين على التربية والتعليم في الوطن العربي أن يفسحوا المجال أمام الطفل العربي لأن يكتسب لغته الأولى وحيدة دون منافس في سني عمره العشرة إلى الثانية عشرة الأولى . فمن المعروف في البحث اللغوي أن اكتساب اللغة الأولى يكتمل في سن العاشرة إلى الثانية عشرة ومن الأفضل ، لتطوير البنية اللغوية للطفل واكتمال هويته، أن لا يتعرض الطفل لتعلم لغة أخرى في هذه السن . ولكن الطفل العربي ، وببالغ الأسف ، قد حرم من حقه هذا في مشرق الوطن ومغربه . ففي دول المشرق كانت الإنجليزية تدّرس في سن 11-12 في المدارس الحكومية حتى حرب الخليج وبعد حرب الخليج بدأ هناك اتجاه جديد في تدريس اللغة الإنجليزية للطفل العربي في الصف الأول الابتدائي إذ اتخذت قرارات تغلفها البراءة في تقديم اللغة الإنجليزية للطفل العربي في السنة الأولى في المدرسة

وقد تم تطبيق هذا التوجه في دولة الكويت ابتداءً وتبعت الكويت دول خليجية أخرى وبعدها بدأ تطبيق هذا التوجه في الأردن . أما في دول المغرب فالعربية تزاحمها الفرنسية والإنجليزية والإسبانية . هذه اللغات تغزو العربية في عقر دارها، ومن الصعب الخوض في أسباب ذلك في هذا البحث ،لكن المثقف العربي يعي الدوافع من وراء ذلك

كذلك تجب الإشارة في هذا الصدد إلى ضرورة الوقوف بقوة ضد محاولات فرض تدريس بعض المواد وبخاصة المواضيع العملية بلغة أخرى غير العربية في المدرسة العربية لقد أصبح هذا التوجه عادياً في الجزائر والمغرب بل اعتبر نكوصاً في حركة التعريب والخوف الان هو أن يزحف مثل هذا التوجه في ضوء الهيمنة الغربية إلى المدرسة العربية في المشرق.

أما قضية المدارس الخاصة الأجنبية التي نشأت وازدهرت وترعرعت في عواصم هذا الوطن لتستجيب إلى رغبات نفر قتلتهم التخمة والفتنة بالغرب أو لتسهيل الغزو الثقافي فإنها تنتظر حلا لقد انتشرت هذه المدارس وأصبحت تفاخر في تجذرها في عواصم الوطن العربي وهي جميعاً تستبعد اللغة القومية وتستخدم الإنجليزية أو الفرنسية أداة للتعليم إنها كما وصفها أحد الباحثين «مهانة للغة القومية». ولا بد من أن يكون هنالك قرار حاسم بأن تعامل الإنجليزية والفرنسية كلغات أجنبية يسمح بتدريسها ويمنع إحلالهما محل اللغة القومية كأداة للتدريس في المدرسة العربية لا يفهم من هذا أنه موقف ضد التعليم الخاص، فالتعليم الخاص منافس للتعليم الحكومي. لكن يجب أن تكون هذه المنافسة على الأسس نفسها. إن المدرسة الخاصة الأجنبية والطائفية بالذات منها لم تنشأ لخدمة الطفل العربي بقدر ما أنشئت لخدمة مصالح الذين أنشأوها بشكل أو باخر، يقول الأستاذ فهمي هويدي في مقال له بعنوان «ويل لأمة مغصوبة اللسان» (جمعية حماية اللغة العربية 2000) بأن المسؤول المباشر عن البت في هذا الملف هو وزارة التربية والتعليم التي تتراخى في الدفاع عن اللغة الوطنية بينما تهب بعيداً في «التحوط لما تعتبره مظاهر للتطرف» ويذكر هويدي في هذا المجال بقرار المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) الصادر في باريس عام 1970 والذي ينص حرفيا في فقرته رقم 121 على حقيقة أن اللغة الأم «تبقى هي الوسيلة الحاسمة التي يستطيع الفرد بها الانتماء إلى مجتمعه وحضارته : فهي قاعدة مداركه العقلية».

ولا يقلّ عمل أجهزة الاعلام أهمية عن المدرسة والبيت. لا نريد أن نحرم قطاع عامة الناس من فهم تلك الأجهزة، ولكننا نطالب بأن يقل استعمال العامية في الصحف والمجلات، وأن توجه لعامة الناس برامج بالإذاعة، والتلفاز بلغة فصيحة سليمة سهلة. وكلما قل استعمال الكلمة العامية في تلك الأجهزة، وكثر استعمال الفصيح، أعطينا مجالاً أوسع لانتشار الفصيح واضمحلال العامية على المدى البعيد. أقتبس في هذا المجال ما يقوله علي عبد الواحد وافي (طالع الجندي ص241) فيما يخص المدرّس ولغة الاعلام.

«ومن الأخطار التي تواجه اللغة العربية: انه يندر أن تجد بين مدرسي اللغة العربية نفسها من يستخدمها في شرح ما يريد إنما يستخدمون اللهجة العامية، وكذلك محاكاة الكثير من الصحفيين الأساليب الأجنبية في تسلسل أجزاء الجملة وربط عناصر العبارة بعضها ببعض، وكذلك في محاكاة الأسلوب الافرنجي في الخروج عما يسير عليه الأسلوب العربي في ترتيب عناصر الجملة وربطها بعضها ببعض، وتنسيق أجزاء العبارة، فيأتون بعبارات عربية المفردات والقواعد لكنها أعجمية التركيب والنظم».

لا بد هنا من إثارة الدور الذي تلعبه الفضائيات العربية في الحياة الاجتماعية والثقافية للمواطن العربي على امتداد هذا الوطن. ولا بد من التأكيد على الدور الإيجابي الذي تقوم به بعض هذه الفضائيات وما تظهره من حرص على الاستخدام السليم للغة العربية والمحافظة عليها وما تقدمه من برامج تعزز ثقافة العربي وانتمائه. وعلى النقيض من ذلك لا بد من الإشارة إلى الدور السلبي والهدّام الذي تقوم به بعض الفضائيات الأخرى وذلك بتركيزها على تقديم برامج تافهة وهابطة ولاهية خالية كليا من الجدية، وفي كثير من الأحيان تقوم بتقديم هذه البرامج على بعض هذه الفضائيات فتيات تم اختيارهن بمعايير الجسد يتحدثن بعامية هزيلة سمجة يخلطنها بعدد من الكلمات المنتقاة من الإنجليزية ومن الفرنسية أحياناً ليصل إلى أذن المشاهد العربي خليط لغوي يثير الاشمئزاز. إن هؤلاء القائمين على هذه الفضائيات يستخفون بالعقل العربي ويمتحنون انتماءات أبنائه.

كذلك فمن الضروري في هذا السياق التحذير من اتجاه جديد أخذت تتبعه بإصرار واحدة من الفضائيات العربية ولربما تحذو حذوها فضائيات أخرى في هذه السنة السيئة. هذا الاتجاه الجديد يسمح للمراسلين الصحفيين تقديم تقاريرهم بعامية ركيكة

مضحكة، ويسمح للمذيع و المذيعة تقديم الأخبار بهذه العامية الناشزة . أقول الناشزة لأن من المتعارف عليه في كل أرجاء هذا الوطن أن نشرة الأخبار تقدم بالعربية الفصحى ولا مقام للعامية بها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أول من استخدم العامية في نشرات الأخبار هي التلفزة والإذاعة التابعتين لدولة لحد العميلة لإسرائيل في الجنوب اللبناني أيام احتلاله والتي كانت تسمى تلفزيون الشرق الأوسط وإذاعة صوت الجنوب لقد رأى العدو الإسرائيلي أن إحدى الجبهات التي يمكن أن يحارب فيها العروبة والإسلام من خلال عملائه هو إعطاء مساحة أكبر لاستخدام العامية. ومهما كانت حجة هؤلاء القائمين على هذه الفضائية، فهي لن تستطيع أن تخفي عداءً كذلك الذي بقي في جوف لويس عوض في مصر.

أما المجامع اللغوية العربية فعليها، بالإضافة إلى نشاطها في التعريب، وخاصة تعريب المصطلحات، أن تراقب استعمالها في أجهزة الإعلام والمدارس والجامعات، وأن تستمر بتفاعلها المباشر مع المجتمع ومع المؤسسات العلمية في البلاد العربية، لتكون مراكز تخطيط لغوي للمجتمع العربي ومؤسساته ومؤسساتنا، وأن تستمر بتقديم يد العون وتقديم المشورة إلى وزارات التعليم ومختلف الهيئات التي تطلبها. إن ما قدمته تلك المجامع يستحق التقدير، لكن المزيد من العمل مطلوب كذلك فإن زيادة التنسيق بين هذه المجامع يخفف الإعادة والتكرار، ويزيد من فعالية هذه المجامع.

أما تسهيل الاتصال، وبمعناه المطلق، في العالم العربي فليس مدعاة للوحدة العربية وحسب، بل مدعاة للتماسك السياسي والاجتماعي. وتسهيل الاتصال يتم بتطوير أجهزة الاتصال الحديثة، من الشبكات التلفزيونية والفضائية، إلى البث التلفازي والإذاعي الموجه للعالم العربي بأسره والأهم من ذلك إنشاء قواعد المعلومات وشبكات الاتصال الحاسوبي الفضائية؛ كذلك بتسهيل تنقل المواطن العربي من بلد لأخر، وفتح أبواب التبادل ثقافيا واقتصادياً على مصراعيها. هدف اللغة هو الاتصال؛ ووحدة متكلميها تتم بتسهيل اتصالهم بعضهم ببعض.

من أهم الأسباب التي أدت إلى ازدهار تعلم اللغات الأجنبية في العالم العربي، وبشكل خاص الانجليزية والفرنسية، لا شك، أسباب تتعلق بفرص العمل. إذ أنه لسوء حظ المواطن العربي، يصعب عليه حتى في عقر داره أن يجد عملاً جيداً خاصة في القطاع الخاص، إذا

لم يكن يجيد الانجليزية أو الفرنسية لماذا يعطى المجتمع العربي طيعاً مختاراً هذه القيمة للغات الأجنبية؟ لماذا تُجعل تلك اللغات علامة الرفعة الاقتصادية والاجتماعية، وتؤثر بذلك في اتجاهات الأبناء النفسية نحو تلك اللغات بالمقارنة مع اللغة العربية؟ فجعل العربية عاملاً أساسياً في التوظيف والترقية يولّد دوافع جديدة للإقبال على تعلمها وإجادتها، ويخلق تأثيرات نفسية جديدة يحتاجها المجتمع العربي. لا أقصد أن أقلل التشجيع على تعلم اللغات الأجنبية، لكن يجب أن يُخفف الاعتماد عليها وتتواضع النظرة نحوها.

يرتبط هذا العامل بعامل آخر وهو ما أسميته «الغربة الحضارية» عند المواطن العربي، فبالرغم من الأحداث الجسام التي تعيشها الأمة العربية، وبالرغم مما قاست وتقاسي من الغرب ودوله وثقافته و «وحضارته»، إلا اننا إن أردنا ان نصارح أنفسنا وجدنا أن قطاعاً كبيراً من الشباب يقاسي من غربة حضارية مريرة، تتجلى بتهافت الشباب على «الغربنة أو التغريب» المتمثلة بالنظر للغرب على أنه النموذج الذي يحتذى كذلك تتجلى هذه الغربة بنظرة المجتمع العربي العالية لمن يجيد إحدى اللغات الغربية، وبتهافت الجميع على استعمال الاصطلاح الأجنبي في الحديث العادي وفي الصحف وأجهزة الإعلام، إن ذلك ما أسماه ابن خلدون في مقدمته تقليد المغلوب للغالب.

إن من أبرز مظاهر هذه الغربة اللغوية هي الاستخدام اللغوي للإنجليزية والفرنسية في لافتات المحال التجارية ومراكز الأعمال والمصارف والفنادق والخدمات العامة في الشوارع الرئيسية في مدن العالم العربي. إنها ظاهرة غير معهودة في دول أخرى وبخاصة بهذا الكم وهذه الكثافة وليست هذه الظاهرة حصراً بعاصمة معينة أو بمدينة في الوطن العربي بل تمتد على امتداد هذا الوطن ، وتصل إلى حد يظن الزائر فيه أن ليس ما في هذا البلد ما يستدعي استخدام اللغة العربية أبداً. ففي إحدى البلدان العربية على سبيل المثال ، يدخل الزائر إلى مراكز تسوق عملاقة ويتجول من دور إلى آخر علّه يجد محلاً واحداً يحمل اسماً عربياً .صحيح أن أسماء هذه المحلات مرسومة بالخط العربي لكنها جميعاً عربية ، تمثل أسماء شركات ومحلات تجارية وعلامات تجارية أمريكية وبريطانية وفرنسية وغربية أخرى.

يخلص كاتب هذه السطور في مقالة بعنوان س اللافتات في الأردن. دراسة لغوية اجتماعية لبعض جوانب غربتنا الحضارية «نشرها مجمع اللغة العربية الأردني (الزغول

١٩٨٦)» أن اللفظ الأجنبي في معظم اللافتات في الأردن قد أقحم دون حاجة وبغرض التظاهر والتقليد وإبداء الإعجاب بكل ما هو أجنبي. ويؤكد أن من البديهي القول بأن ما من أمة تحترم نفسها إلا وتضع لغتها القومية بالمقام الأول خاصة في تسمية الأماكن والمحال التجارية والشركات في شوارع مدنها . ويرى الأستاذ فهمي هويدي في مقالة له عام 1999 بعنوان « قبل أن تشيع بيننا العربليزية »' أنه قد حزن عندما جاءه صديق جزائري وكان هذا الصديق يدرس في مصر خلال الستينات وجاءها زائرا عام 1999! وقال له « إن قاهرة التسعينات ذكرته بالجزائر في الستينيات عندما كان الاستعمار قد رحل عنها لتوه وترك بصماته قوية وثقيلة على واجهاتها » ويمضي الأستاذ هويدي في القول»: إنه لا يشرف أي وطني في مصر أو في غير مصر أن يطوف بالشوارع الرئيسية في عاصمة بلدة ثم أن يكتشف أن أغلب لافتات المحلات الكبرى إما مكتوبة بالحروف اللاتينية أو أنها تتضمن كلمات إنجليزية مكتوبة بحروف عربية وهو شعور مهين »

وجدير بالتنويه في هذا المقام أن مجمع اللغة العربية الأردني لم يفته الانتباه لهذه الظاهرة وغيرها ، ومن خلال وعيه الكامل للحاجة الماسة إلى القرار السياسي لحماية اللغة العربية من التخريب والتشويه الناتجين عن هذه الظاهرة وغيرها من ظواهر استخدام اللغات الأجنبية في غير موضعها . فقد تقدم المجمع « بمشروع قانون اللغة العربية » إذ رفعه إلى وزير التربية والتعليم الأردني الذي رفعه بدوره إلى رئيس مجلس الوزراء بتاريخ 26/5/1981 لعرضه على المجلس الوطني الاستشاري في ذلك الحين للتصويت عليه . لم يقدم المشروع للمجلس ، ولم يستطع المجمع بكل جهود أعضائه الخيرة من تمرير هذا المشروع اذ ليس من السهل استصدار هذا القرار السياسي لعلاقته المباشرة بالسيادة ، سيادة الدولة في علاقتها مع الغرب (طالع عبدالكريم خليفة 1987). وسأثبت في الملاحظات في نهاية البحث بعضاً من مواد هذا القانون المقترح وذلك لأنها تمثل أنجع الحلول (2).

العربية تستصرخ أبناءها لمزيد من البحث والتأليف والنشر، وخاصة في حقل المعاجم' إذ يأسف المثقف العربي أن لا يكون في العربية حتى الآن قاموس واحد بجودة وشمول ووضوح وسهولة استعمال «وبسترز » (Webester's) في الانكليزية مثلا. كذلك حتى هذه اللحظة لا توجد دائرة معارف واحدة بمستوى دائرة المعارف البريطانية أو الأميركية. لذلك تحتاج العربية إلى مجموعة شاملة واضحة حسنة التصنيف من معاجم المترادفات

والمتناقضات والمكنزات والمواد المرجعية الأخرى. وقد قام السَّلف بالبحث وحصر المعلومات، وما علينا إلا أن نصنف تلك المعلومات ونطبعها. إنه وضع مؤسف

أما تعريب التعليم الجامعي، فليس ضرورة ومطلباً قومياً فحسب، إنما هو خدمة حتمية يجب أن تزجى للعربية، بل لابنائنا الواقعين الان بين نارين، نار جهلهم بلغتهم، ونار صراعهم مع اللغة الأجنبية التي لا يجيدونها؛ ومع ذلك عليهم أن يتعلموا بها. ليس هناك على وجه الأرض دولة ذات قيمة تدرّس أبناءها بلغة غير لغتهم. فمن البديهيات في التعليم أن الطالب يستوعب بشكل أفضل، ويفكر بشكل أسلم في لغته الأم لا بلغة فرضت عليه، ولا يتم ذلك إلا إذا بدأنا به وبالحال؛ إذ سيبقى دعاة استعمال الأجنبية يبرزون الحجة تلو الحجة لتأخير التعريب، وسيجدون دائماً حججاً مقنعة ما لم نبدأ بالتعريب. كيف يمكن أن يكون هناك مصادر علمية بالعربية ما لم يتخرج جيل عربي تعلّم بالعربية كي يبحث وينشر بها؟ لماذا لم نبدأ بحملة ترجمة شاملة للكتب المدرسية العلمية؛ وهي بالواقع محصورة العدد وليست بذلك الحجم البالغ الذي يصوره بها أعداء التعريب؟ إذا أخذنا الكيمياء مثلاً، فإنك تجد كتاباً واحداً مشهوراً عالمياً ككتاب جامعي مدرسي، ويستعمل في مستوى معين - كالسنة الأولى أو الثانية مثلاً - وفي كثير من الأحيان نجد أن هذا الكتاب قد أعيدت طباعته مرات ومرات، وبتعديلات طفيفة تستطيع إضافتها للترجمة سنوياً. إن الكلام سيطول عن التعريب، وسنبقى نعاني نفس المشاكل التي نتحدث عنها ما لم نبدأ وبالحال بتحضير جيل يتعلم في الجامعة وفي أعقد العلوم بالعربية. والتجربة السورية، وكذلك التجربة العراقية الجديدة جديرتان بالإعجاب والتقدير.

لن يفتني في هذا الصدد أن أؤكد أنه رغم الأحاديث الطويلة عن التعريب ورغم انعقاد المؤتمرات العلمية عن هذا الموضوع ورغم الجهود الكبيرة المشكورة التي بذلتها وتبذلها مجامع اللغة العربية ومكتب تنسيق التعريب في الرباط وهيئات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمنظمة الإسلامية للتربية في الترجمة والبحث والتخطيط ونحت المصطلح والنشر ، إلا أن النتائج المرجوة من هذه الحركة لم تتحقق وتستمر الحركة بالتعثر. إنها تتعثر لا لتقصير في جهود القائمين على هذه الحركة، بل لأن قضية تعريب التعليم في دول العالم العربي **هي قضية سياسية بالدرجة الأولى** ترتبط بالعلاقة السياسية بين الحكومات العربية والدول الغربية وترتبط بالاستقلال السياسي بمعناه

المطلق . إن الحديث عن المصطلح والكتاب الجامعي والمدرس لا تتعدى إطلاقا أن تكون ضرباً من الخدع الثقافية التي استسلمنا لها فاللغة عنوان للسيادة ومنظومة تكتنف الهوية الثقافية والحضارية .

والمسألة الأهم والتي يندرج تحتها كل ما ورد من اقتراحات هي مسالة رسم سياسة لغوية لا يخفى ارتباط اللغة بالدولة وارتباطها بالقومية وارتباطها بالهوية القومية والهوية الدينية وارتباطها الوثيق بالقوة بمعناها المطلق، وكما بينا سابقاً، ارتباطها بالاقتصاد ودخل الفرد والناتج القومي ومستوى المعيشة. لذلك فإنه من المستغرب أن لا تكون هناك سياسات لغوية واضحة ومدروسة ومفصلة في الدول العربية أجمع. لقد أكدت الدساتير العربية علي أن لغة الدولة هي اللغة العربية لكن هذه الدول لم تطور سياسات لغوية مفصلة واضحة، بل أبقت على الغموض يكتنف مثل هذه السياسات، وبخاصة ما يمكن أن تصل إليه هذه الدساتير من تشريعات تضبط من خلالها استخدام اللغات الأجنبية في البلدان العربية هل الإنجليزية أو الفرنسية في البلدان العربية أرضاً حراماً لا يجوز الاقتراب منها؟ لمَ لا يخضع استخدامهما إلى سياسة لغوية واضحة ترسم في البلاد العربية فالسياسة اللغوية في أهميتها مثل أي سياسة أخرى للدولة الحديثة. أتمنى أن يمعن المثقف العربي بالسياسة اللغوية للحكومات الفرنسية المتعاقبة وما بذلته وتبذله في سبيل نشر الفرنسية في العالم مستخدمة العصا تارة والجزرة تارة أخرى. أتمنى أن يمعن المثقف العربي في السياسات اللغوية للحكومة البريطانية منذ بدايات القرن التاسع عشر وحتى الان وأن ينظر بعين متفحصة إلى دور المجلس الثقافي البريطاني في مختلف دول العالم هذا لو أمعن المثقف العربي بالنظر إلى الدور الذي تضطلع به الوكالات الأميركية لنشر اللغة الأميركية والثقافة الأميركية وبالتالي الترويج للقيم والمؤسسات الأميركية. والأهم من ذلك كله، أتمني أن يتعظ العالم العربي من تجربة العدو الإسرائيلي الذي قام وقبل ما لا يزيد على سبعين عاما بإحياء اللغة العبرية بعد أن ماتت واندثرت وجعلها اللغة الرسمية للكيان الإسرائيلي بشكل حقيقي لا واجهة شكلية، إذ أنها لغة الدولة والمجتمع والتعليم بجميع مراحله.

لقد أثار المثقف الكويتي الأستاذ محمد الشارخ وهو رجل أعمال معروف ويرأس المجموعة العالمية «صخر» والتي أخذت على عاتقها تقديم التكنولوجيا الالكترونية الحديثة

واستخداماتها في التعليم في اللغة العربية للمواطن العربي، في مداخلة في حوار على صفحات جريدة الشرق الأوسط عن مستقبل اللغة العربية ثلاث نقاط رئيسية ذات علامة مباشرة بشأن الحاجة الماسة إلى سياسة لغوية. أولها **أن اللغة العربية اليوم هي بدون أب** أي انه لا توجد حكومة عربية مسؤولة عن مستقبل اللغة العربية والمحافظة عليها وتوفير اللازم لنموها وانتشارها وحيويتها، على العكس من ذلك، فالدولة القطرية تشجع اللهجات المحلية مسرحاً وشعراً وإذاعة وتلفزيونا لأن في ذلك ما يميزها عن الدولة القطرية الأخرى. ثانيها أن النخبة العربية المثقفة غير مهتمة في مستقبل اللغة العربية وغير مدركة «للوهن اللغوي الراهن». تتحدث هذه النخبة لغات أجنبية ولا يهمها تعلم وتعليم اللغة العربية بالطرق الحديثة كذلك فإن «الفخر الذاتي بالكتابة في العربية الصحيحة» يبقى بعيداً عن تفكير هذه النخبة وتخجل هذه النخبة من الخطأ الهجائي في مراسلاتها باللغات الأجنبية لكنها لا تأبه لمثل هذا الخطأ في الكتابة العربية. وثالثها أن الجامعات العربية والشركات الدولية والمؤسسات ستعلم اللغة العربية والقرآن الكريم والفقه والشعر الجاهلي وألف ليلة وليلة لكنها لن تستثمر في تطوير الأدوات التعليمية الأساسية لتعليم اللغة العربية كالمعاجم الحديثة وأدوات البحث على الشبكة العالمية العنكبوتية (الإنترنت). إن هذا الاستثمار كما يقول الأستاذ الشارخ «هو مهمتنا نحن ، وحين نوفر لهم هذه الأدوات سيستخدمونها». ويضيف الأستاذ الشارخ إن القائمين على مشروع صخر قد اكتشفوا بالتجربة أن العربية مطلوبة دولياً ليس من عرب الشتات والمستشرقين فحسب بل أكثر من ذلك بكثير. إنها مطلوبة من المسلمين الذين يصلّون كل يوم خمس مرات ويقرؤن القرآن بالعربية وينتهي الأستاذ الشارخ إلى القول «إنا وحدنا للعربية ربا يحميها» (طالع فهمي هويدي 1999)

لقد أصبح للشبكة العالمية العنكبوتية (الإنترنت) دوراً مميزاً في الحياة الثقافية علمياً. إذ أنها الان مصْدَرٌ رئيسي لشتى أنواع المعرفة في أرجاء المعمورة لكن هذه الشبكة لم تشتمل للان على مساحة كبيرة للغة العربية في مواقعها الحالية ولا حاجة لانتظار الحكومات أو الهيئات الرسمية للقيام بذلك فإن بوسع الهيئات الثقافية الخاصة القيام بمثل هذا العمل . إن المواقع على الشبكة سهلة الاستخدام ويمكن العبور إليها من أي جهاز حاسوب مربوط في الشبكة من أي بقعة من بقاع العالم . وأي جهد في هذا السبيل سيكون مثمراً.

في ختام هذا البحث، أود أن أوجه الدعوة إلى المثقفين العرب، والمختصين منهم أو العاملين في حقل اللغويات وتدريس اللغات بشكل خاص، لإبداء ارائهم وتوجيه بحوثهم نحو مزيد من الاقتراحات العملية الممكنة التنفيذ، التي تهدف إلى إعادة الاعتبار للغة العربية لغة رسمية وشعبية للعالم العربي، لا بالاسم بل بالفعل.

يقول العقاد في مقالة له عن الفصحى والعامية، في كتابه **ساعات بين الكتب** (1968) وفي ما يقول عمق بالتفكير، وملخص لكثير مما قيل ويقال عن هذا الموضوع، لولا بعض كلام عن العامية تنقصه العلمية(كقلة القواعد).

> «إن في كل أمة لغة كتابة ولغة حديث، وفي كل أمة لهجة تهذيب ولهجة ابتذال، وفي كل أمة كلام له قواعد وأصول، وكلام لا قواعد له ولا أصول. وسيظل الحال على هذا ما بقيت لغة، وما بقي ناس يتمايزون في المدارك والأذواق. فلن يأتي اليوم الذي يُكتب فيه فردوس ملتون بلغة العامل الانجليزي، وفلسفة كانت بلغة الزارع الألماني، ولن يأتي اليوم الذي تستوعب فيه قوالب السوق كل ما يخطر على قرائح العبقريين، ويختلج في ضمائر النفوس، ويتردد في نوابغ الأذهان: فالفصيحة باقية والعامية باقية مدى الزمان!

ويقول المستشرق الالماني يوهان فك في ختام كتابه العربية: **دراسات في اللغة واللهجات والأساليب.**

وإن العربية الفصحى لتدين حتى يومنا هذا بمركزها العالمي أساسياً لهذه الحقيقة الثابتة، وهي أنها قد قامت في جميع البلدان العربية، وما عداها من الأقاليم الداخلية في المحيط الإسلامي، رمزاً لغوياً لوحدة عالم الإسلام في الثقافة والمدنية.

لقد برهن جبروت التراث العربي التالد الخالد، على أنه أقوى من كل محاولة يقصد بها إلى زحزحة العربية الفصحى عن مقامها المسيطر.

وإذا صدقت البوادر، ولم تخطئ الدلائل، فستحتفظ أيضاً بهذا المقام العتيد من حيث لغة المدنية الإسلامية، ما بقيت هناك مدنية إسلامية.

١- هذا بحث مطوّر وموّسع ومحدث لمقالة نشرت في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني،

العدد 9-10, 1980.

٢- أتقدم بجزيل الشكر والامتنان للذين واكبوا اهتمامي بموضوع ازدواجية اللغة وساهموا في تنميته بتقديم النقد البناء والمقترحات المفيدة وأخص بالشكر أسر تحرير الدوريات اللغوية Texas Linguistic Forum و Anthropological Linguistics والمورد واللسان العربي. كذلك أقدم تحية إكبار للقائمين على مجمع اللغة العربية الأردني ومجلته.

هوامش

(١) أضمن هنا نموذجا لاطلاع القارئ على ترجمة شكسبير إلى العامية مقارنه في الترجمة إلى الفصحى . كذلك أورد نصا من الإنجيل مترجما إلى العامية ومقابله نفس النص في الفصحى . ولا شك بأن الترجمة إلى العامية لا تتعدى أن تكون مهزلة . وقد أثبتت نفوسه سعيد في ذات المصدر أن الهيئات الدينية المسيحية بدأت تعارض إصدار طبعات جديدة للترجمات بالعامية . والنماذج التالية مأخوذة من كتاب **الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر**

ترجمة عامية من مسرحية شكسبير «هملت» المنظر الثالث من الفصل الأول

الوزير لابنه : شوف يا ابني ربنا يجعل البركة فيك، أوعى تنسى النصيحة اللي حقولك عليها ولازم تخليها قدام عينيك، لا تتكلم بكل حاجة تيجي في فكرك وافتكر كتير قبل ما تشرع في أي عمل تصير محبوب عند الناس كلهم، والأصحاب اللي عرفتهم وجربتهم طيب أوعى تفرط فيهم، واربط نفسك وإياهم بطوق صلبه ولا تكونش صاحب لكل واحد، والبس أعلى الهدوم وأحسنها اليوم قدر ما تقدر لين كل واحد يعرف غيره من هدومه وخصوصا بلاد فرنسا اللي فيها ناس أصحاب نظر في الأمور دي ويعرفوها طيب، وابعد عن الفخفخة والزخرفة، وأوعى تدخل في المشاجرات، ولكن اذا وقعت في خناقة اجتهد على قدر طاقتك حتى تخوف عدوك، واعطي ودنك واحفظ لسانك، أوعى تستلف ولا تسلف حد لأنك لو سلفت تضيع فلوسك وتضيع صاحبك والدين يكون سبب خسارتك ، وأكبر نصيحة أقولها لك أنك تكون صادق مع نفسك فان اللي يصدق مع نفسه ما يكونش غير صادق مع غيره، روح يا ابني انت وديعتي عند الله

ترجمة باللغة الفصيحة لنفس النص

« ياللعار ! ألا زلت هنا يا Leartes ليرتيس؟ أسرع واركب السفين فالريح تملأ القلاع وهم ينتظرونك الآن اذهب ولتصحبك دعواتي الصالحة. وهذه الحكم انقشها في ذاكرتك: لا تفصح عما يجول في ذهنك ، ولا تنفذ أي فكرة لا تليق بك. كن ودودا مع الغير دون أن تجعلهم يفقدون احترامهم لك . قرب من نفسك أولئك الأصدقاء الذين خبرتهم واربط بينهم وبين روحك برباط من الفولاذ، لا تبخس من قيمة صداقتك فتنادم كل من جاء يطلب صحبتك ولا تعرفه، احذر الشجار مع الغير، ولكن اذا حدث وتشاجرت فاسلك بحيث يخشى خصمك بأسك ، أنصت إلى الجميع ولكن لا تتحدث إلا إلى البعض ، أطلب نصيحة كل رجل دون أن تفقد أبدا حكمك الشخصي. ارتد من الثياب الغالية ما يستطيع جيبك أن يتحمل ثمنه، ولكن لا تنفق على البدع ولا تبالغ في التأنق، ليكن ملبسك غنيا ولكن معتدلا فالزي غالبا ما يدل على حقيقة الرجل لا سيما وأن أصحاب المراكز السامية في فرنسا مدققون في ذلك ويختارون ثيابهم بعناية فائقة ، ولا تكن أبدا دائنا أو مدينا فإقراض الصديق غالبا ما يودي بالمال والصديق، كما أن الاستدانة توهن الاقتصاد ، ولكن تذكر هذه الحكمة قبل أي شيء آخر، لتكن صادقا مع نفسك فسيعقب صدقك مع نفسك كما يعقب الليل النهار إنك لن تكون كاذبا مع أحد.

وداعا ولتنم دعواتي هذه الحكمة في نفسك »

ترجمة عامية لنص من إنجيل متى عن ولادة المسيح عليه السلام:

« أما ولادة يسوع المسيح فكانت زي كده ، لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف ، قبل اجتماعهم أتوجدت حبلى من الروح القدس، فيوسف راجلها لكونه صالح ومش عاوز يسهرها عزم على فراقها في السر، ولكن وهو بيفكر في الأمور دي الا وملاك الرب ظهر له في حلم وقال ك يا يوسف ابن داود ما تخافش من أخذ مريم امرأتك لأن اللي هي حبلى به هو من الروح القدس، وحاتولد ولد وأنت تسمي اسمه يسوع، لأنه هو حايخلص شعبه من خطاياهم، وكل دا حصل علشان يتم الله اتقال من الرب على لسان النبي القايل أهي العذرا حاتحبل وتولد ولد وسموا اسمه عمانونيل الله تفسيره الله معنا، ولما قام يوسف من النوم عمل زي ما أمره ملاك الرب وأخذ امرأته، وما عرفهاش لحد ما ولدت ولد وسمى اسمه يسوع »

النص العربي الفصيح:

«أما ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف قبل أن يجتمعا موجدت حبلى من الروح القدس فيوسف رجلها اذ كان بارا ولم يشأ أن يشهرها أراد تخليتها سرا، ولكن فيما هو متفكر في هذه الأمور إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلا· يا يوسف بن دواد لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك، لأن الذي هي حبلى به هو من الروح القدس فستلد ابنا وتدعو اسمه يسوع، لأنه يخلص شعبه من خطاياهم، وهذا كله كان لكي يتم ما قيل من الرب بالنبي القائل. هو ذا العذراء تحبل وتلد ابنا ويدعون اسمه عمانونيل الذي تفسيره الله معنا، فلما استيقظ يوسف من النوم فعل كما أمره ملاك الرب وأخذ امرأته، ولم يعرفها حتى ولدت ابنها البكر ودعت اسمه يسوع ».

(٢) عبد الكريم خليفة **اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث** (1987). فيما يلي بعض مواد مشروع القانون الذي اقترحه المجمع:

المادة الخامسة : يجب أن تسمى بأسماء عربية·

المؤسسات التجارية والصناعية والعلمية والاحتماعية والترفيهية والسياحية وغيرها المصنوعات والمنتجات الأردنية.

المادة السادسة: يجب أن تكتب بالعربية السليمة:

الكتب الصادرة عن المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية الصناعية والتجارية والعلمية والتعليمية وغيرها .

السجلات والوثائق والمعاهدات والاتفاقات .

البيانات والمعلومات المتعلقة بالمصنوعات والمنتجات الأردنية ويجوز أن ترافق ما ورد في هذه المادة ترجمة بلغة أجنبية، على أن تكون العربية هي المعتمدة كما لا يجور أن تكتب بلغة أجنبية المراسلات الموجهة إلى أجانب خارج الأردن.

المادة السابعة: ويجب ان تكتب بالعربية كذلك

لافتات المؤسسات الأردنية الرسمية وغير الرسمية .

رؤوس أوراق المؤسسات الأردنية وغير الرسمية ومطبوعاتها داخل الأردن وخارجه

أوراق النقد والمسكوكات والطوابع والمداليات الأردنية .

تسجيل العلامات التجارية:

ويجوز أن تضاف إلى الكتابة العربية في كل ما تقدم ترجمتها بلغة أجنبية بشرط أن تكون العربية أكبر حجماً وأبرز مكاناً.

المادة الثامنة: على الوزارات والدوائر والمؤسسات أن تنشئ أجهزة لها من المتخصصين باللغة العربية، تعنى بسلامة العربية في وثائقها ومعاملاتها بما يكفل حسن تطبيق هذا القانون

المادة التاسعة: يستشار مجمع اللغة العربية الأردني في وضع المصطلحات العلمية والفنية، وعلى الأجهزة المعنية الرجوع إليه في ذلك

المادة العاشرة كل من يخالف المواد من الثانية إلى السابعة، يعاقب بغرامة لا تزيد على(500) خمسمئة دينار تضاعف الغرامة في تكرار المخالفة وتجبى هذه الغرامات لمجمع اللغة العربية الأردني المادة الحادية عشر. يصدر مجلس الوزراء الأنظمة اللازمة لتنفيذ أحكام هذا القانون

المصادر العربية

- إبراهيم أنيس، **مستقبل اللغة العربية**، القاهرة 1960م.

إبراهيم السامرائي، **تنمية اللغة العربية في العصر الحديث**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1973م

- إبراهيم نجا، **اللهجات العربية**، القاهرة: مطبعة سعادة، 1974م.
- ابن جني **الخصائص** (تحقيق محمد علي النجار) القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م
- ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار القلم، ط٦، 1986م.
- أحمد العايد، «**اللغة العربية**»، **اللسان العربي**، ٨، 1968م.
- أحمد لطفي السيد، **المنتخبات**، القاهرة.
- السعيد بدوي، **مستويات العربية المعاصرة في مصر**، القاهرة: دار المعارف، 1985م.
- السيوطي، **المزهر**، (تحقيق محمد مولى وعلي الجاوي)، بيروت: المكتبة العصرية، 1986م.
- أنور الجندي، **الفصحى لغة القرآن**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- أنيس فريحة، **نحو عربية ميسرة**، بيروت: دار الثقافة، 1955م.
- أنيس فريحه، **في اللغة العربية وبعض مشكلاتها**، بيروت: دار النهار.
- بيومي قنديل (1985) «حول اللغة المصرية الحديثة» **مصرية: نحو ثقافة ديمقراطية** ديسمبر 1985

جمعية حماية اللغة العربية (محررون) **لغتنا العربية في خطر اراء توصيات قبل فوات الأوان** الشارقة جمعية حماية اللغة العربية 2000.

ساطع الحصري، **اراء وأحاديث في القومية العربية**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م

- ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في اللغة والأدب**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م.
- ساطع الحصري، **حول القومية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م.
- صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، بيروت: دار العلم للملايين، 1978م.
- طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة: دار المعارف.

عبدالكريم خليفة، **اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث**، عمان: مجمع اللغة العربية الأردني 1987.

- علي ناصف، **من قضايا اللغة والنحو**، القاهرة، 1957م.
- مازن المبارك، **نحو وعي لغوي**، بيروت: مؤسسة الرسالة 1985 م.
- محمد المخزنجي (1999) « نيبال والصعود إلى القمة» **مجلة العربي**.

محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، بيروت: دار النهضة العربية، 1972م

محمد راجي الزغول، «**ازدواجية اللغة**: نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها»، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، 9-10، 1980م.

محمد الزغول ورياض فايز حسين، لغة التعليم العالي في الجامعات العربية: دور الانجليزية في سياق التعريب، **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، 33، 1987م.

محمد راجي الزغول « اللافتات في الأردن: دراسة لغوية اجتماعية لبعض جوانب عربتنا الحضارية » في مجمع اللغة العربية الأردني وقسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأردنية(محررون) **الازدواجية في اللغة العربية**. عمان: مجمع اللغة العربية الأردني ص 25-36

- العقاد، **ساعات بين الكتب**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1968م.
- محمود فهمي حجازي، **اللغة العربية عبر القرون**، القاهرة.
- مصطفى فهمي، **النظرية العامة للقومية العربية**، الاسكندرية: منشأة المعارف، 1966م
- نفوسة سعيد، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر**. القاهرة: دار المعارف، 1980م.
- فلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد** ترجمة أحمد عوض و عبدالسلام رضوان الكويت: مطابع الوطن، 2000
- فهمي هويدي «ويل لأمة مغصوبة اللسان» في جمعية اللغة العربية، **لغتنا العربية في خطر: آراء توصيات قبل فوات الأوان** «الشارقة : جمعية اللغة العربية ، 2000، ص 2-12

فهمي هويدي «قبل أن تشيع بيننا العربليزية» في جمعية حماية اللغة العربية (محررون) **لغتنا في خطر: آراء وتوصيات قبل فوات الأوان**. الشارقة: جمعية اللغة العربية 2000 ص 12-22

- يوهان فك، **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب** (ترجمة رمضان عبدالتواب)، القاهرة: مكتبة الخانجي.

REFERENCES

Abdel-Malek, Zaki. (1972.) "The Influence of Diglossia on the Novels of Yusif Al-Siba9i," ***Journal of Arabic Literature***, 132-141.

Abou-Seida, Abdelrahman. (1971) ***Diglossia in Egyptian Arabic: Prolegomena to A Pan-Arabic Sociolinguistic Study.*** Ph D. Dissertation. The University of Texas at Austin

Alrabaa, Sami (1986) "Diglossia in the Classroom: The Arabic Case" ***Anthropological Linguistics.*** 28, 1, pp. 73-78.

Ayari, Salah. (1976) "Diglossia and Illiteracy in the Arab World" ***Language, Culture & Curriculum.*** 9, 3 pp. 243-53

Al-Toma, Salih J. (1974) "Language Education in Arab countries and the Role of the Academics" in J Fishman, ed., ***Advances in Language Planning.*** The Hague: Mouton.

Bateson, Mary C. (1967). ***Arabic Language Handbook.*** Washington D.C : Center for Applied Linguistics.

Belkin, V (1960) ***The Problem of Literary Language and Dialect in Arab Countries.*** (Preliminary Translations of Selected Works in Sociolinguistics). No. 11-26, Washington D.C. Center for Applied Linguistics.

Berque, Jack (1968) ***Cultural Expression in Arab Society Today.*** Trans. by Robert Stockey, Austin: University of Texas Press.

Bezirgan, Najm. (1973) "Language and Reality in the Arab World" in E Said and F Suleiman, eds., ***The Arabs Today: Alternatives for Tomorrow.*** Columbus: Forum Associates, Inc.

Blanc, Haim (1960). "Stylistic Variation in Spoken Arabic A Sample of Interdialectal Conversation" in Charles Ferguson, ed , ***Contributions to Arabic Linguistics.*** Cambridge Harvard University Press

Brame, Michael (1979) ***Arabic Phonology.*** Unpublished Ph.D. Dissertation, MIT.

Cachia, P J (1976) "The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature," ***Journal of the American Oriental Society,*** 87 1.

Chejne Anwar. (1969) ***The Arabic Language: Its Role in History.*** Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cochran, Effie. (1997) "An Instance of Triglossia? Codeswitching as evidence for the Present State of Greece's Language Question," ***International Journal of the Sociology of Language.*** 126, pp. 33-62.

Coulmas, Florian (1992) ***Language and Economy.*** Oxford Blackwell

Falkner, Hermann (1998) "Diglossia: Back to the Roots - Diglossie Bei Furguson Und Fishman" ***Grazer Linguistische Studien,*** 49.

Ferguson, Charles A. (1959). "Diglossia," Word 15. 325-40.

______________ (1968) "Myths about Arabic," in J. Fishman ed., ***Readings on the Sociology of Language.*** The Hague: Mouton

Fishman, Joshua. (1972.) ***The Sociology of Language: An Interdisciplinary Social Approach to Language in Society.*** Rowly MA Newbury House.

Gumperz, John (1962.) Types of Linguistics Communities, ***Anthropological Linguistics***, 4, 1, 28-40.

______________ (ed.) (1967) "On the Ethnology of Linguistic Change," in William Bright, ed , Sociolinguistics. ***The Hague: Mouton.*** 27-38

___________ (1977) "The Speech Community" in Pier Giglio, ed., ***Language and Social Context.*** New York: Penguin Books, Ltd.

Hornby, P.A. (ed.) (1977) ***Bilingualism: Psychological, Social and Educational Implications.*** New York Academc Press.

Hudson, Alan. (1992) "Dıglossia: A Bibliographic Review," ***Language in Society*** 21, 4 pp. 611-675.

Hussein, R and M .R. Zughoul (1993). "Lexical Interference in Journalistic Arabic in Jordan," ***Language Sciences,*** 15, 3 pp. 239-254.

Hymes. Dell (1964) "Introduction to Social Structures and Speech Community," in D Hymes, ed., ***Language in Culture and Society.*** New York: Harper and Row Publishers, 385-390.

Inayatullah, S. (1949) "Arabic as the Religious Language of the Moslem", ***Muslim World.*** 29, 3, 241-245.

Islam: The Militant Revival (Special Report) ***Time*** 113. 16 (April 16, 1979.

Kaye, Alan S (1972) "Remarks on Diglossia in Arabic: Well Defined vs. ill Defined," ***Linguistics*** 81, 32-43.

Kelman, Herbert (1975.) "Language as an Aid and Barrier to Involvement in the National System," in J Rubin and B Jernudd, eds. ***Can Language be Planned? Sociolinguistic Theory and Practice For Developing Nations.*** Honolulu: University Press.

Krumbacher, Karl. (1902) ***Das Problem der Modern Griechishen Schriftsprache.*** Munich.

Laffin, John (1977) ***The Arab Mind: A Need for Understanding.*** London: Cassel.

Maamouri, Mohamed (1998) "Arabic Diglossia and Its Impact on the Quality of Education in the Arab Region" A paper in the Language Education and Human Development Series, International Literacy Institute, University of Pennsylvania www.literacyonline.org

Marcais, William. (1930) "La Diglossie Arabe," ***L'Enseignement Public.*** 97 40.

Musa, Salama. (1955). "Arabic Language Problems," ***Middle East Affairs*** 6, 41.

Patai, Raphael (1973) ***The Arab Mind.*** New York: Charles Cribners and Sons, 1973

Romaine, S. ***Bilingualism.*** Oxford: Blackwell Publishers.

Schiffman, Harold (1993) "The Balance of Power in Multiglossic Languages: Implications for Language Shift," ***International Journal of the Sociology of Language,*** 103. pp. 115-148.

Shaaban, Kassim. (1978) "Code-Switching in the Speech of Educated Arabs, ***The Journal of the Linguistic Association of the Southwest*** 3.1, 7-19.

Shouby, Eli (1951) "The Influence of the Arabic Language on Psychology of the Arabs", ***Middle East Journal,*** Summer.

Sotiropoulous, Dimitri. (1977) "Diglossia and the National Language Question in Modern Greece," ***Linguistics*** 197. 5-31.

Stetkevych, Jaroslav (1970.) ***The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Development.*** Chicago: University of Chicago Press.

Teyrmour, Mahmoud (1932) "The Battle Between the Arab Languages in Modern Egyptian Literature," ***The Asian Review.*** 28. 635-40.

Warburton, Irene (1980) "Greece Diglossia and Some Aspects of the Phonology of Common Modern Greek " ***Journal of Linguistics,*** 16. pp 45-55.

Wexler, P. (1971) "Diglossia Language Standardization and Purism," ***Lingua*** 7

Youssi, Abderrahim (1995) "The Moroccan Triglossia. Facts and Implications," ***International Journal of the Sociology of Language.***

Yorkey, Richard (1971.) "Practical EFL Techniques for Teaching Arabic

Speaking Students," in J Alatis and R. Crymes, eds., ***The Human Factors in ESL***. Washington D.C. TESOL.

Zughoul, M. R. (1980) "Diglossia in Arabic: Investigating Solutions" ***Anthropological Linguistics***, 22, 5, 201-17.

Zughoul, M. R and R. Hussein. (1985) "English for Higher Education in the Arab World. A Case Study of Needs Analysis at Yarmouk University" ***The ESP Journal***, 4, pp: 133-152.

Zughoul, Muhammad Raji (2002) "Diglossia in Literary Translation: Accommodation into Translation Theory" To appear

Zughoul, M. R. (2001) "The Language of Higher Education in the Arab World: Conflicts, Challenges and Accommodation". In R. G. Sultana (ed.) ***Challenges and Change in the Euro-Mediterranean Region: Case Studies in Educational Innovation.*** New York: Peter Lang Inc. pp 327-343.

المـــرأة
ناخبة ومنتخبة
من منظور إسلامي

الدكتور ماجد حسين النعواشي *

* أستاذ الفقه المساعد – جامعة إربد الأهلية



ملخص

لما كانت الشورى هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه، للتوصل إلى أقرب الأمور للصواب، لذا تعد الشورى من دعائم الحكم الإسلامي.

لذلك لابد من انتخاب مجموعة من الأشخاص، تضع الأمة ثقتها فيهم، لينوبوا عنها في محاسبة الحاكم، وتقديم النصح والمشورة له.

اعترف الإسلام للمرأة بالإنسانية المساوية لإنسانية الرجل. وقد شاركت المرأة الرجل في الأمور العامة، كالجهاد، والبيعة، وإعطاء الأمان لبعض الأعداء، وإبداء الرأي، والمشورة وغيرها من الأمور.

وقد اختلف علماء المسلمين، في ممارسة المرأة حق الانتخاب. فذهب بعضهم إلى منع المرأة من حق الانتخاب، للملابسات، والظروف، والأوضاع التي ترافق عملية الانتخابات، في ظل مجتمع لا يتقيد بآداب الإسلام، ومنهجه في الحياة، لذلك منعوا زج المرأة المسلمة في فوضى تلك الميادين، وذلك من باب سد الذرائع، ولأن مشاركتها بالانتخابات لا تدعو لها حاجة ولا تتوقف عليها مصلحة، ويتناقض مع قوامة الرجل وعلو درجته عليها.

ومن العلماء من منحها حق الانتخاب، فكونها ناخبة، لا يعدو أن تكون شاهدة، والمرأة أهل للشهادة، وأما كونها منتخبة، فهو كإفتاء المرأة أو اجتهادها، وهو جائز بالإجماع. وكل ذلك في ظل مجتمع يحتكم إلى الإسلام، في آدابه، وسلوكه، وإطار حركته، وعلاقات أفراده وجماعاته.

المــــرأة

ناخبة ومنتخبة من منظور إسلامي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

تعد الشورى من دعائم الحكم الإسلامي، وقد أقر الإسلام القواعد العامة للشورى، وترك طريقة التطبيق رهينة بالوسائل الممكنة، حسب وضع الجماعات، ليجاري تطبيق الشورى مستوى العصر.

والشورى لا تكون إلا فيما لا نص فيه، لاستصدار حكم يناسب روح الشريعة، ومقاصدها، لتحقيق المصالح، وسد الذرائع.

لذلك فمن حق كل إنسان ذكر أو أنثى، أن يدلي برأيه، ليبقى باب التشريع مفتوحاً في وجه الأمة الإسلامية، بشرط التقيد بالأصول الشرعية، والقيم، والمثل الإسلامية. فيكون مجلس الشورى ممثلاً حقيقياً للأمة، وينبغي أن يؤلف عن طريق الانتخاب، من قبل كل إنسان يستظل براية الدولة الإسلامية. سواء كان رجلاً أم امرأة.

فالانتخاب في حقيقته إنما هو اختيار الأمة وكلاء لها، ينوبون عنها في الرأي.

ولما كانت المرأة عنصراً أساساً في المجتمع، وفرداً من هذه الأمة، لهذا اتجه بعض علماء المسلمين، إلى إعطائها حق الانتخاب.

علما أن هذا الأمر، ليس محل إجماع، حيث ثار خلاف حوله.

ولهذا الموضوع أهمية كبيرة، لأنه يلامس الواقع، وتدعو الحاجة إلى معرفة حكم الشرع فيه، لأن بعض الدول العربية والإسلامية، قد أقرت حق المرأة في الانتخاب، سواء كانت ناخبة أم منتخبة، ومارست المرأة ذلك عملياً في كثير من البلاد العربية. في حين لا يزال هذا الأمر مطروحاً على بساط البحث في بعض دول مجلس التعاون الخليجي.

لهذا أحببت أن أبحث هذه المسألة من منظور إسلامي. فبنيت هذا الموضوع وقد جاء في تمهيد ومبحثين وخاتمة.

التمهيد: الشورى في الإسلام، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول:معنى الشورى.

المطلب الثاني: أهمية الشورى.

المطلب: الثالث: متى تكون الشورى؟

المطلب الرابع: أهل الحل والعقد.

المطلب الخامس: أسس تكوين مجلس الشورى.

المبحث الأول: المرأة ومعركة الانتخابات. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: انتخاب المرأة.

المطلب الثاني: مساواة المرأة للرجل.

المطلب الثالث: مشاركة المرأة للرجل في الأمور العامة.

المبحث الثاني: أقوال العلماء في انتخاب المرأة وفيه مطلبان.

المطلب الأول العلماء المانعون منح المرأة حق الانتخاب وأدلتهم.

المطلب الثاني: العلماء المجيزون للمرأة حق الانتخاب وأدلتهم.

الخاتمة. وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

تمهيد

الشورى في الإسلام

المطلب الأول

معنى الشورى

الشورى لغة(١) من شار العسل شَوْراً، وشياراً أي استخرجه من مكانه. والشور، والشارة، والشور الحسن والجمال

وشور إليه: أومأ، كأشار، فيكون بالكف، والعين والحاجب.

وأشار عليه بكذا أي أمره، وهي الشورى، والمشورة واستشاره، أي طلب منه المشورة

وشاوره مشاورة: أي طلب منه المشورة.

وفي الاصطلاح(٢) هي استخراج الرأي بمراجعة البعض للبعض.

ومادة شار، ومشتقاتها كلها تدور تقريباً حول الاستخراج والإظهار، بما في ذلك التفكير الصائب، والرأي السديد(٣).

والشورى هي الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده(٤).

والشورى: هي المفاوضة في الكلام ليظهر الحق(٥).

(١) الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مادة شور، مطبعة بولاق، القاهرة.
ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة: شور.
رضا أحمد، معجم متن اللغة، ج٣، ص٣٩٣ – ٣٩٥، بيروت، ١٣٨٣هـ.

(٢) الألوسي أبو الثناء شهاب الدين، روح المعاني، ٢٥/٤٢، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

(٣) الدوري قحطان عبد الرحمن، الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد، ١٩٧٤م.

(٤) ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ج١، ص٢٩٧، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٣١هـ

(٥) الطبرسي أمين الدين الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج٩، ص٣٢، القاهرة، ١٩٥٨م

وذهب بعض المفسرين إلى القول إن الشورى مأخوذة من قول العرب شرت الدابة، إذا امتحنتها، فعرفت هيئتها في سيرها(٦).

وبالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها(٧).

والشورى: هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق والصواب(٨).

وقال ابن العربي: المشاورة هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده في جميع جوانب الحياة(٩).

ومن خلال هذه التعريفات للشورى، يتبين أن الرابط بين هذه التعريفات، هو استخراج الرأي السديد، وإظهاره.

المطلب الثاني

أهمية الشورى

لما كانت الشورى وسيلة لمعرفة الرأي الصواب، والمفاوضة في الكلام ليظهر الحق، لذا فهي ضرورة لا تستغني عنها أمة من الأمم. فالشورى دعامة قوية لأي حكومة، لأنه بالشورى يدور انتظام الحكومة، وحسن سلوكها وسعادتها، فأعدل الحكومات هي الحكومة الشورية(١٠)، لأن كل مستشار يظهر رأيه، ووجهة هذا الرأي، ومدى فائدته، وبعرض هذه الاراء، ومقابلتها، ومناقشتها يظهر الصواب غالباً، وبهذا تستقيم الأمور، وتتحقق مصالح الأمة(١١).

وتعد الشورى دعامة من دعائم الحكم الإسلامي، لأنها تعطي الحق للأمة، في إدارة شؤونها، والإشراف عليها، ومن ثمّ فالشورى تمثل الضمانة الأساسية للحكومة فتمنع الحكومة من مخالفة الأحكام، أو الانحراف في استعمال السلطة لأن القرار الذي ستقدم

---

(٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٩، ص٦٥، القاهرة، ١٣١٩هـ.
القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٤٩.

(٧) الفخر الرازي محمد ضياء الدين، مفاتيح الغيب والمشهور بالتفسير الكبير، ج٩، ص٦٥.
رضا أحمد، معجم متن اللغة، ج٣، ص٣٩٢

(٨) الانصاري عبد الحميد، الشورى وأثرها في الديمقراطية ص٤ منشورات المكتبة العصرية صيدا، ١٩٨٠م

(٩) ابن العربي: أحكام القرآن، ج١، ص٢٩٧.

(١٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٤٩.

(١١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٦، ص٣٧.

عليه الحكومة، لن يخرج إلى حيز التنفيذ، إلا بعد بحث وتحر، ومشاورة المختصين بهذا الأمر(١٢)، وقال ابن العربي: الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم قط إلا هدوا. فمدح الله المشاورة في الأمور، بمدح الذين كانوا يمتثلون ذلك. وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه في الآراء المتعلقة بمصالح الحروب. ولم يكن يشاور في الأحكام لأنها منزلة من عند الله عز وجل(١٣). وقد مدح الله المؤمنين بقوله: (وأمرهم شورى بينهم)(١٤)، وكذلك أمر الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم بالشورى قال تعالى: (وشاورهم في الأمر)(١٥).

وقد اختلف أهل التأويل في المعنى الذي أمر الله به نبيه عليه السلام أن يشاور فيه أصحابه. فقالت طائفة ذلك في مكائد الحروب وعند لقاء العدو، وذلك تطييباً لنفوسهم، ورفعةً لأقدارهم، وتألفاً على دينهم، وإن كان الله تعالى، قد أغناه عن رأيهم بوحيه، وإنما أمره أن يشاورهم، لأن ذلك أعطف لهم، وأذهب لأضغانهم، وأطيب لنفوسهم، فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم. روي عن الحسن البصري، والضحاك أنهما قالا(١٦) ما أمر الله نبيه بالمشاورة لحاجة منه إليهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولكي تقتدي به أمته من بعده.

وتعد الشورى من مقومات الفكر الإسلامي، ومن دعائم هذه الأمة، ومرتكزات الدولة الإسلامية. وهي ثابتة في النصوص الشرعية قال تعالى: (وأمرهم شورى بينهم)

وتتناول الشورى جميع شؤون الحياة، في الحكم والقضاء واستنباط الأحكام، وشؤون الإدارة، والسياسة، والتجارة والاقتصاد، والمجتمع، وبقية الأمور الخاصة والعامة، التي يؤخذ فيها برأي أهل الشورى.

ومحاسن الشورى ثابتة يقيناً ومقررة عقلاً وشرعاً. وقد مارسها المسلمون، على جميع المستويات وقرر الفقهاء تسمية أهل الشورى بأهل الحل والعقد، واشترطوا فيهم شروطاً ومؤهلات للأخذ برأيهم. وقد حددها الماوردي وأبو يعلى بثلاثة شروط، هي

---

(١٢) سعيد عبد المنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، ٢٠١ - ٢٠٢، القاهرة، ١٩٧٦م.

(١٣) القرطبي، أحكام القرآن، ج١٦، ص٣٧.

(١٤) سورة الشورى، آية رقم ٣٨.

(١٥) سورة آل عمران، آية رقم ١٥٩.

(١٦) القرطبي، أحكام القرآن، ج٤، ص٢٤٩.

العدالة ، والرأي، والحكمة(١٧). وسأبين إن شاء الله صفات أهل الحل والعقد في مطلب مستقل.

وتظهر فائدة الشورى، عندما يكون أهلها من ذوي الخبرة والاختصاص والمعرفة، والاطلاع، الذين تتوافر لديهم بصيرة في الأشياء، ودراية في الأمور، مما يوسع الأفق، ويفتح المدارك، وينبه الفكر فيتجه إلى جادة الصواب.

ويزداد هذا الأمر أهمية، وخطورة عندما يتعلق الأمر بالأمة والدولة، ومصالح المجتمع. فيكون لزاماً على الواعي أن يتعمق في البحث، وأن يستطلع أراء الناس. فتقضي المسؤولية أن يرجع إليهم، وأن يستعين برأيهم، وأن يشاركهم في الأمانة واتخاذ القرارات، والأحكام لتحقيق المصالح.

كما تظهر فائدة الشورى بعدم تعالي الحاكم على المحكومين، والاعتراف بما عندهم، والتلاحم فيما بينهم، والثقة المتبادلة بين الحاكم والرعية، ومن ثم إلقاء مسؤولية النتائج والأثار على كاهل الذين تشاوروا وقرروا جميعهم.

المطلب الثالث

متى تكون الشورى؟

خلق الله عز وجل الناس ليعبدوه، واستخلفهم في أرضه، ليقيموا شرعه، ويحتكموا إلى أوامره، فيتبعوها، ويجتنبوا نواهيه فيبتعدوا عنها. إذ إن الحكم، والسيادة في الإسلام لله تعالى، لا لأحد سواه. قال تعالى: (وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لقوم يُوقنون)(١٨).

فالسلطة لله وحده، فهو مصدر جميع السلطات، وليست للأمة، ولا للشعب كما هو الحال في نظام الديمقراطية، وكذلك ليست السلطة لإرادة الحكام، كما هو الحال في النظم الديكتاتورية، التي تستبد بالرأي والإرادة.

فالقران الكريم والسنة المطهرة، هما المرجع الرئيس للتشريع الإسلامي قال تعالى: (يا أيها

(١٧) الماوردي علي بن محمد، ت٤٥٠هـ، الأحكام السلطانية ٦، طبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦٦.
أبو يعلى محمد بن الحسن الفراء، ت٤٥٨هـ، الأحكام السلطانية ١٩، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦٦.
(١٨) سورة المائدة، آية رقم ٥٠.

الذين آمنوا لا تُقَدِّمُوا بين يدي الله ورسوله، واتقوا الله إن الله سميع عليم)(١٩).

وقال تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)(٢٠).

فالشورى هي اجتهاد، وقد حدد الغزالي رحمه الله مجال الاجتهاد فقال «فالمجتهدُ فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»(٢١).

ويظهر ذلك من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه لما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبعثه إلى اليمن قال(٢٢) كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال. فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال. اجتهد رأيي ولا الو(٢٣)، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

فالشورى لا تكون إلا فيما لا نص فيه، أو فيه نص غير قطعي، لتكون الشورى اجتهاداً لتحقيق مصلحة، أو سد ذريعة، حتى يقع إجماع الأمة على الحكم.

وفي القضايا المستجدة، والنوازل العارضة تصبح الشورى وسيلة لاستصدار حكم يناسب روح الشريعة ومقاصدها، لتحقيق المصالح، وسد الذرائع، ولا يصبح الاجتهاد والشورى مقصورين على الفقهاء بل يطلب من كل خبير، فمن حق كل إنسان من ذكر أو أنثى تتوافر فيه شروط الاجتهاد ويكون من أهل الحل والعقد أن يدلي برأيه، ليبقى باب التشريع مفتوحاً في وجه الأمة الإسلامية، بشرط التقيد بالأصول الشرعية، والقيم، والمثل الإسلامية.

وعلى هذا الأساس، أقيمت مجالس الشورى، التي كانت بجانب سلطات الحكم الإسلامي، لتقوم بدورها الاجتهادي فيما لم يرد فيه نص قطعي. وانبرت اجتهادات الأئمة المجتهدين لسد كل ثغرة تظهر، وفي كل قضية مستجدة، أو نازلة عارضة في الشؤون الحياتية الإنسانية، التي تتغير أحكامها تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة.

وتطبيقاً لنظام الشورى، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه في الأمور

(١٩) سورة الحجرات، آية رقم ١

(٢٠) سورة النساء آية رقم ٥٩.

(٢١) الغزالي أبو حامد، ت٥٠٥، المستصفى، ج٢، ص١٠٣.

(٢٢) أبو داود، سنن أبي داود، ج٤، ص١٨، كتاب الأقضية، حديث رقم ٣٥٩٢.
الترمذي، سنن الترمذي، باب الأحكام، حديث رقم ١٣٢٧.

(٢٣) ألو. لا أقصر في الاجتهاد، ولا أترك بلوغ الوسع فيه.

جميعها، إلا ما نزل الوحي فيه بحكم واضح أو ما انتظر فيه نزول الوحي. فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»(٢٤). وفي حديث آخر قال «ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»(٢٥)، حتى إنه «صلى الله عليه وسلم كان يستشير أصحابه في قوت أهله وأدامهم»(٢٦).

وقد سار الخلفاء الراشدون على منوال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم، يقول أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبته حين تولى أمر المسلمين «أيها الناس لقد وليت عليكم ولست بأفضل منكم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»(٢٧).

وبذلك يكون الإسلام قد أقر القواعد العامة للشورى، وترك طريقة التطبيق رهينة بالوسائل الممكنة، حسب وضع الجماعات، وإمكاناتها، ليجاري تطبيق الشورى مستوى العصر. فلو وضعت قواعد خاصة محكمة للشورى، لأصبحت هذه القواعد نصاً دينياً لازماً، ولسار عليه المسلمون، في كل زمان ومكان، فضاقت بهم السبل، ووقعوا في الجمود التشريعي الذي يقف في وجه التطور. فنظام الحكم في الإسلام اعتمد على أخذ رأي الجماعات والأفراد، فقد أمر الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم أن يستشير أصحابه، ليكون في ذلك تربية للمسلمين على التساند لبناء المجتمع الإسلامي.

المطلب الرابع

أهل الحل والعقد

يراد بأهل الحل والعقد تلك الجماعة التي تتولى تنظيم أمور المسلمين الاجتماعية، والسياسية، والدينية، وتشرف على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامي، والدولة الإسلامية، وتمثل الأمة في لختيار حكامها.

فأهل الحل والعقد، هم أولئك الذين ينوبون عن الأمة كلها، ويمثلون جماعة المسلمين، في

(٢٤) البيهقي، السنن الكبرى، ج٧، ص٤٥، الترمذي، السنن، ج١، ص٣٢.

(٢٥) الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، ص٢١٤، البيهقي، السنن ١٠، ص١٠٩.

الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧، ص٢٨٣.

(٢٦) السرخسي، المبسوط، ج١٦، ص٧١.

(٢٧) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٥، ص٢٤٨.

استعمال حق عامة الناس في اختيار الحكام.

فليس من الممكن أن يحدد بالضبط الفترة الزمنية، التي ظهر فيها هذا الاصطلاح بهذا المفهوم المحدد، لكن يمكن أن يقال إن فكرة أهل الحل والعقد، تطورت من مبدأ الشورى الذي نادى به القران الكريم، وأمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يشاور أصحابه في الأمر.

ولذلك فإن الجماعة التي سميت فيما بعد بأهل الحل والعقد كانت موجودة ومعروفة في بداية العهد الإسلامي، وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين، ولكنها كانت تعرف بأهل الشورى. والذين عرفوا بعد ذلك في العهود الأولى لتطور أصول الفقه - بأهل الإجماع وأخيراً هم الذين عرفهم الفكر السياسي الإسلامي بأهل الحل والعقد، فقد اشترط سيف الدين الامدي المتوفى ٦٣٨هـ اتفاق أهل الحل والعقد للإجماع(٢٨).

وبذلك شرعت مفاهيم أهل الحل والعقد ومبادئهم تتغير من وقت لاخر، كلما دعت الضرورة ومست الحاجة إلى ذلك، لأن الاجتهاد والعرف والمصلحة كل ذلك كان يتغير من وقت لاخر، فإن كل تشريع لا ينحصر في زمان ومكان، يمكن أن يتغير في أي وقت تمس فيه الحاجة إلى تغييره، لأن الفقه الإسلامي ينص على أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان(٢٩)، لأن الأحكام المبنية على الأعراف، تتغير بتغير تلك الأعراف كما صرح بذلك فقهاء الإسلام(٣٠).

ويرى ابن تيمية رحمه الله المتوفى سنة ٧٢٨هـ أن أهل الحل والعقد ليسوا إلا ممثلين للأمة، وكل ما يقومون به من واجبات، وما يعملونه من تصرفات ما هو إلا نيابة عن جماعة المسلمين، وهي ليست تصرفات في حق أنفسهم، بل هي تصرفات في حق جماعة المسلمين(٣١). ويجب أن تتوافر في أهل الحل والعقد من الصفات ما تؤهلهم على حمل الجماهير للثقة بهم فيقول سعد الدين التفتازاني: «ومن صفاتهم - أي أهل الحل والعقد - الضرورية أن يكونوا بحيث يتبعهم سائر الناس، فإذا لم يمكن هؤلاء بحيث تتبعهم الأمة،

---

(٢٨) الامدي سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٣١٩، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩١٤.

(٢٩) علي حيدر، شرح مجلة الأحكام العدلية، مادة رقم ٣٩.

(٣٠) الزرقاء مصطفى، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج٢، ص٨٣٨.

(٣١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٦٧، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة خياط، بيروت

فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم»(٣٢).

وقد صرح بعض فقهاء الشافعية، بأنه يجب أن يكون فيهم صفات الشهود(٣٣)، لأنه لا يمكن لعاقل أن يتصور، أن تنظيم الدولة وسياسة البلاد وشؤون التشريع تترك لعامة الناس ليتولوا القيام بها، فإن ذلك ليس بمستساغ، بل لابد لهذا الأمر من جماعة تمثل الأمة، وتقودها وتنوب عنها.

ومما تجدر الإشارة إليه، والتنبه له، أن المتأمل في أبحاث الشريعة الإسلامية، يجد هيئتين تختلف إحداهما عن الأخرى، وإن كانت كل واحدة منهما تسمى بأهل الحل والعقد، فالهيئة التي يتحدث عنها في باب الإمامة، هي غير تلك التي في كتب علم الأصول. وإن كان مسماهما واحداً فيشترط في الهيئة الأولى التي يتحدث عنها في باب الإمامة، أن يحصلوا على العلم الذي يؤهلهم أن يكونوا عارفين بظروف المجتمع، وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الإمام الأصلح من بين المرشحين. أما الهيئة الثانية فلابد أن يكون الفرد منهم مجتهداً، لهذا كله ينبغي أن يكون معروفاً بالتحديد ماذا يراد من أهل الحل والعقد حينما يرد ذكرهم(٣٤)، فإن هيئة أهل الحل والعقد كانت تشابه مجالس التشريع فيما يتعلق بالواجبات الانتخابية، والإدارية، والرقابية، وتختلف عنها فيما يتعلق بالواجبات التشريعية، لأن أهل الحل والعقد، في عصر من العصور، قد يختلفون عن أهل الحل والعقد في عصر أخر، وذلك نظراً إلى ظروف ذلك الزمان ومكانه، وحاجاته، ومقتضياته مع الاحتفاظ بالمبدأ الأساس، والروح الأصيلة، وهي تمثل الأمة الإسلامية، تمثيلاً صحيحاً دقيقاً أميناً.

فإن كان أهل بدر رضي الله عنهم، وأهل بيعة الرضوان في عهد الخلافة الراشدة، هم أهل الحل والعقد فقد كان رؤساء القبائل، وكبار العلماء والفقهاء والأشراف والوزراء والقضاة وكتاب الدولة، يعدون من أهل الحل والعقد في العصور التي تلت الخلافة الراشدة.

---

(٣٢) الدوري قحطان، الشورى بين النظرية والتطبيق، ١٩٨، طبعة بغداد، ١٩٧٤.

(٣٣) الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص١٣١.

(٣٤) الريس محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص١٨٠.

المطلب الخامس
أسس تكوين مجلس الشورى

لما كان مجلس الشورى وكيلاً عن الأمة بجملتها في إبداء الرأي، لذا فإن من حق الناس في الدولة، أن يوكلوا من يشاؤون ممن هم أهل للوكالة في الحقوق شرعاً.

ولأجل أن يكون مجلس الشورى ممثلاً حقيقياً للأمة، فينبغي أن يؤلف عن طريق الانتخاب، من قبل كل إنسان يستظل براية الدولة الإسلامية، سواء أكان رجلاً أم امرأة.

فالانتخاب في حقيقته، إنما هو اختيار الأمة وكلاء ينوبون عنها في الرأي. وبهذا يكون الإسلام قد أباح للمرأة أن تنتخب وتنتخب، وأن تستشير وتستشار، أي أباح لها انتخاب أعضاء مجلس الشورى، كما أباح لها أن تكون عضواً في مجلس الشورى(٣٥).

كان اختيار رسول الله صلى الله عليه وسلم لمجلس الشورى في عهده على أساس الهجرة، والنصرة. فقد اختار صلى الله عليه وسلم سبعة من المهاجرين، وسبعة من الأنصار ليمثلوا أقوامهم في مجلس الشورى(٣٦).

واختيار الرسول صلى الله عليه وسلم لهؤلاء الرجال كان ملاحظاً فيه أن كل واحداً منهم كان نقيب قومه(٣٧)، أي أن قومه اختاروه ليكون ممثلاً لهم في شؤونهم العامة.

ولا ريب أن هذا هو الأساس الذي اعتمده الرسول صلى الله عليه وسلم في تكوين مجلس الشورى. فقد كان أساساً صالحاً للتعبير عن التمثيل الحقيقي للناس حيث إنه اختار أناساً، اختارتهم أقوامهم ممثلين عنهم. لذلك فإن الانتخاب هو جوهر النظام الشوري، وهو الطريق الصحيح لتمثيل الناس، فإذا أراد رئيس الدولة أن يصل إلى رأي في أمور المسلمين عليه أن يستشير عقلاء الأمة ومفكريها.

والإسلام عندما شرع الشورى، إنما أراد أن يصل الحاكم عن طريق الشورى إلى أفضل الاراء، وأفضل النتائج وهذا لا يتأتى إلا إذا كان أعضاء مجلس الشورى على مستوى عال

(٣٥) السباعي مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، ص١٥٥.

(٣٦) الخالدي محمود، نظام الشورى في الإسلام، ص١٣.

(٣٧) ابن حنبل أحمد، المسند، ج٥، ص٣١٤، حديث عبادة بن الصامت الذي يقول فيه سفيان «وعبادة نقيب وهو من السبعة» يشير في ذلك إلى النقباء.

من الكفاءة، والعلم، والرأي، والخبرة، والأمانة، والشجاعة في الرأي.

وإذا نظرنا إلى نصوص الشريعة نجد أنها لم تنص على كيفية معينة،تتم بها الشورى أو أساس معين يتم به الانتخاب، ويرجع ذلك إلى أن الله عز وجل لم يرد أن يشق على المسلمين بإلزامهم بكيفية واحدة أو أسلوب معين في كل العصور لتحقيق الشورى.

لذلك لابد من انتخاب مجموعة من الأشخاص تضع الأمة ثقتها فيهم، لينوبوا عنها في محاسبة رئيس الدولة، وتقديم النصح، والمشورة له.

وهذه المجموعة المنتخبة من الأشخاص، هم من أفراد الأمة، ينوبون عنها، وأفراد الأمة هم رجال ونساء، لذلك سأبحث في كون المرأة ناخبة، أو منتخبة من منظور إسلامي.

المبحث الأول
المرأة ومعركة الانتخابات

المطلب الأول
انتخاب المرأة

إن الشورى هي استخراج الرأي بمراجعة أهل الحل والعقد بعضهم لبعضهم الاخر للوقوف على التفكير الصائب، والرأي السديد، كما بيناه سابقاً، لأن الشورى من مقومات الفكر الإسلامي، ومن دعائم هذه الأمة، ومرتكزات الدولة الإسلامة، ومحاسن الشورى ثابتة يقيناً، ومقررة شرعاً وعقلاً، وقد مارسها المسلمون على جميع المستويات. غير أن عملية الانتخابات، لم تدخل العالم الإسلامي إلا في أواخر عصر الخلافة العثمانية

وكانت المرأة عنصراً أساساً في المجتمع وهي تمثل نصفه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم «إنما النساء شقائق الرجال»(٣٨)، وللوقوف على رأي المرأة، ومشاركتها في إبداء الرأي ومشاركتها للرجل في هذه المهمة العظيمة، فقد ثار خلاف بين العلماء حول موقف الإسلام من منح حق الانتخاب للمرأة بأن تكون ناخبة أو منتخبة، فمن العلماء من أباح لها هذا الحق، وأجاز لها أن تكون ناخبة ومنتخبة، وفريق اخر من العلماء، منعها مطلقاً من أن تكون ناخبة أو منتخبة. وقبل بيان أراء الفقهاء وأدلتهم في هذه المسألة فلابد من أن أذكر أوجه مساواة المرأة للرجل في أمور، ومشاركتها له في أمور أخرى.

---

(٣٨) المناوي محمد عبد الرؤوف، فيض القدير، ج٢، ص٥٦٢، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥٦هـ.
ابن ماجة كتاب الطهارة رقم ٦١٢.
أبو داود: سنن أبي داود كتاب الطهارة ٩٥ حديث رقم ٢٣٦.
الترمذي: كتاب الطهارة رقم ١١٣.

المطلب الثاني
مساواة المرأة للرجل

تظهر مساواة المرأة للرجل في أمور منها:

أولاً: مساواة المرأة للرجل في الخلق والتكوين، خلق الله المرأة والرجل، وجعلهما متحدين في النوع البشري، فهما متساويان بكمال الإنسانية قال تعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً)(٣٩).

وتطرد هذه المساواة بين المرأة والرجل، إذ خلقها الله في أحسن تقويم، وكرمها على كثير مما خلق تكريماً متصلاً بالأسباب، والغايات، والنتائج قال تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)(٤٠). وتتجلى مظاهر تكريم الله للإنسان إذ جعله خليفة في أرضه قال تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)(٤١). وكذلك قرر الله عز وجل مساواة المرأة للرجل في الجنس. إذ خلقهما من جنس واحد. قال تعالى: (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً، وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة)(٤٢).

ثانياً: جعل الله المرأة مساوية للرجل في تكاليف الإيمان، والعمل الصالح، لتتهذب نفسها، ولتبلغ الكمال الذي أعده الله للمؤمنين، ولتكن أقدر على الإسهام بعقلها وقلبها في ترقية الحياة، وإعلائها، قال تعالى: (إن المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات، والصادقين والصادقات، والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات، والصائمين والصائمات، والحافظين فروجهم والحافظات،والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً)(٤٣).

ثالثاً: مساواة المرأة للرجل في الرقي الروحي، إذ إن باب الرقي الروحي مفتوح، أمام المرأة، وإنها تستطيع أن تنال ذلك، مثل ما ينال الرجل، وقد ذكر الله تعالى في ذلك محادثة

---

(٣٩) سورة النساء، آية رقم ١.
(٤٠) سورة التين، آية رقم ٤.
(٤١) سورة البقرة، آية رقم ٣٠.
(٤٢) سورة النحل، آية رقم ٧٢.
(٤٣) سورة الأحزاب، آية رقم ٣٥.

الملائكة للسيدة مريم عليها السلام، قال تعالى: (وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين، يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين)(٤٤).

وكذلك أوحى الله عز وجل إلى أم موسى عليها السلام إلهاماً فطرياً، وليس عن طريق ملك(٤٥)، قال تعالى (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه، فإذا خفت عليه فألقيه في اليم، ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين)(٤٦).

وقد وصل بالمرأة من الرقي الروحي، حتى ضرب الله بها المثل والقدوة، قال تعالى عن امرأة فرعون «وضرب الله مثلاً للذين امنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة، ونجني من فرعون وعمله، ونجني من القوم الظالمين»(٤٧).

رابعاً مساواة المرأة للرجل في طلب العلم، لقد دعا الإسلام إلى العلم، وجعل طلبه عبادة، ومدارسته تسبيحاً، والبحث عنه جهاداً، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة، وما تعظيم الإسلام لشأن العلم، إلا لأنه عنصر من عناصر الشخصية القوية، وسبيل إلى تقديم الحياة، ورقي الإنسانية. وإذا كان العلم بهذه المثابة، فالمرأة والرجل سواء، لأنها مكلفة مثل الرجل من جهة، ولحاجتها إلى استكمال شخصيتها من جهة أخرى. قال صلى الله عليه وسلم «طلب العلم فريضة على كل مسلم»(٤٨)، والعلم الذي فرضه الله عز وجل على الرجل والمرأة هو العلم النافع.

خامساً مساواة المرأة للرجل في الخطاب والتكاليف الشرعية، قال تعالى (يا أيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام)(٤٩)، وقال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)(٥٠) وقد ساوت المرأة الرجل في الجزاء الدنيوي.

قال تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...)(٥١).

---

(٤٤) سورة آل عمران، آية رقم ٤٢، ٤٣.
(٤٥) الصالح صبحي، علوم القرآن، ص٢٣.
(٤٦) سورة القصص، آية رقم ٧.
(٤٧) سورة التحريم، آية رقم ١١.
(٤٨) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج١، ص٨١.
(٤٩) سورة البقرة، آية رقم ١٨٣.
(٥٠) سورة الذاريات، آية رقم ٥٦.
(٥١) سورة النور آية رقم ٢.

وقال تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله)(٥٢).

سادساً: فلما كانت المرأة مساوية للرجل في الطبيعة الإنسانية، فإن لها من الحقوق مثل ما له منها كحق التملك، وحق الإرث، وحرية التعاقد، والتصرف في المال، بالبيع والشراء والهبة، وحق اختيار زوجها، وأنها لا تكره على زوج ولو كان المكره أباها. جاءت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته فجعل الأمر لها، فقالت: قد أجزت ما صنع أبي، ولكني أردت أن أعلم النساء أن الاباء ليس لهم من الأمر شيء»(٥٣).

ولما جعل الإسلام المرأة مساوية للرجل في الإنسانية الكاملة، وفسح لها مجال العمل، وأتاح لها الفرصة للمشاركة، والمساهمة في البناء، غير أنه جعل ذلك ضمن احتياطات دقيقة وأداب جمة، توفر للمرأة كرامتها، وعفتها، وتصون حقوقها، وتحفظها من العبث بها، أو الطمع فيها، فأحاطها بجملة من التشريعات التي تشكل حماية المرأة من تسلط فساد المجتمع عليها، بقدر ما تشكل حماية المجتمع من طغيان فساد المرأة عليه. وهذه التشريعات التي شرعها الإسلام متنوعة. منها ما يتعلق بالأخلاق، ومبادىء السلوك كالحجاب وعدم التبرج، ومنها ما يتعلق بحماية الأسرة من التفكك. وهذه التشريعات قائمة على فهم دقيق لواقع المرأة، المؤثر في كل اتجاه سلباً، أو إيجاباً، ولدورها الفعال في كل جانب خيراً أو شراً «فهي قمة من قمم الفضيلة، والعفاف متى أريد ذلك منها، وهي حفرة من حفر الرذيلة والهدم متى أريد ذلك بها»(٥٤).

سابعاً: يضع الإسلام صلاح المجتمع أمانة بين أيدي المؤمنين والمؤمنات، ويجعل كلاً منهما مسؤولاً عن ذلك لا يعفي الرجل ولا يستثني المرأة، لأنه ينظر إلى وصف الإنسانية المؤمنة، لا إلى وصف الذكور والأنوثة، لأن الإيمان بالله ورسوله وطاعتهما هو محور شخصية الفرد، أو ركيزة فردية بوصفه وحدة بشرية ذات كيان مستقل، ومسؤولية خاصة أمام الله عز وجل وتمتد مسؤولية الأفراد، إلى مقومات المجتمع كلها، الإدارية والسياسية، والاقتصادية والروحية لقوله تعالى: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون

---

(٥٢) سورة المائدة، آية رقم ٣٨.

(٥٣) أبو داود سنن أبي داود ج٢، ص٥٧٦، حديث رقم ٢٠٩٦.

(٥٤) الكبيسي أحمد – المرأة والسياسة في صدر الإسلام ص٨-٩، أبوظبي ١٩٨٠.

بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم)(٥٥).

والمرأة وإن اتحدت مع الرجل في النوع، إلا أنها تختلف عنه في الصنف، وهذا الاختلاف بينهما يحدث اختلافاً بينهما في الغايات، والأهداف، وهو أمر تقتضيه الحكمة الإلهية، والمصلحة، ولا ينكره الشرع قال تعالى (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليماً)(٥٦).

فليس من الضرورة في شيء أن يكون عمل المرأة والرجل متشابهاً في كل ميدان، أو متعاقباً في موقع واحد، أو متزاحماً على الموطىء الواحد، والقدم الواحدة. بل من الحكمة أن يلاحظ في ذلك استعداد الفطرة، وضوابط المصلحة المتغيرة بتغير الزمان، والمكان، فقد رسم الإسلام للمرأة من آداب الحركة، وقواعد السلوك، وقيود الأحكام مما قد يقتضي اختلاف الأساليب، وتنوع المناهج،وتحديد الأدوار.

وهذا الاختلاف، لا يناقض مبدأ المساواة، ولا يناهضه، وإنما هو تطبيق له من وجه آخر، حيث يتصل ذلك بتوجيه الإنسان القائم على استعداده الفطري، ومسؤوليته الاجتماعية، وغايات حياته، وأهداف مستقبله.

فيقول العقاد «إن ميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق الجنس الواحد، وواجباته، وليس من العدل في شيء أن تسوي بين اثنين مختلفين في الجنس تسوية تشمل النوع، والأسلوب في كل مسألة جزئية، أو فرعية، لأن الله عز وجل لا يخلق جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد، ومؤهلاته، وأعماله، وغايات حياته. وإلا لخلقهما جنساً واحداً من أول مرة»(٥٧).

---

(٥٥) سورة التوبة، آية رقم ٧١

(٥٦) سورة النساء، آية رقم ٣٢.

(٥٧) العقاد عباس محمود، موسوعة العقاد الإسلامية، ج٤، ص٤٠٥، طبعة بيروت.

المرأة ناخبة ومنتخبة من منظور إسلامي

المطلب الثالث
مشاركة المرأة للرجل في الأمور العامة

لقد سطر لنا التاريخ الإسلامي صفحات مشرقة، عن مشاركة المرأة للرجل، في أكثر من ميدان، وكان لها وجودها. ومشاركتها الفاعلة، وأثرها الواضح في عدة ميادين ومن هذه الميادين:

أولاً: اشتراك المرأة بالجهاد

فالجهاد من اشق الأعمال على المرأة، وأكثرها خطورة، ومنافاة لطبيعتها، ورسالتها في الحياة. فأجاز الإسلام للمرأة أن تخرج للجهاد، لخدمة المحاربين، بتهيئة الغذاء، وسقي الماء وإخلاء الجرحى ومداواتهم، ودفن الموتى.

فمثل هذه الأمور، واجبة على الرجال، ومباحة للنساء، ولهن الثواب على ذلك، قال القسطلاني رحمه الله «إن النساء لا يجب عليهن الجهاد، لأنهن لسن من أهل القتال للعدو، نعم لهن أن يتطوعن للجهاد، وللإمام أن يستعين بامرأة ومراهق، إذا كان فيهم نفع في القتال أو غيره كسقي الماء ومداواة الجرحى»(٥٨).

وفي غزوة أحد، كان لأم عمار(٥٩)، موقف تحدثت هي عنه، فقالت. «انكشف الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فما بقي معي إلا نفر ما يتممون عشرة وأنا وأبنائي وزوجي بين يديه. نذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والناس يمرون منهزمين، وتزاحم الكفار علينا، ورآني رسول الله أقاتل ولا ترس معي، فرأى رجلاً منهزماً معه ترس. فقال لصاحب الترس يا هذا ألق ترسك إلى من يقاتل. فألقى ترسه وانهزم فأخذته،

---

(٥٨) القسطلاني أحمد بن محمد توفي ٩٢٣هـ، إرشاد الساري ٨٢/٥.

ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري، ج٦، ص٤١٦، طبعة الحلبي

(٥٩) أم عمارةهي: نسيبة بنت كعب الأنصارية شهدت بيعة الرضوان، ثم شهدت حرب اليمامة وجرحت فيها أحد عشر جرحاً

ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٤، ص٤٠٢.

ورجعت أتحرس به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم(٦٠).

وكذلك أم سليم(٦١)، كانت تسبق الشجعان في الجهاد، وثبتت يوم حنين، فالتفت إليها الرسول صلى الله عليه وسلم وفي يدها خنجر، فقالت: يا رسول الله أقتل هؤلاء الذين ينهزمون عنك... فقال لها الرسول يا أم سليم: إن الله قد كفى وأحسن(٦٢).

وقد بوب البخاري(٦٣)، باب حمل النساء القرب إلى الناس في الغزو، وأخرج في الجهاد باب مداواة الجرحى في الغزو.

وقد قاتل نساء قريش يوم اليرموك حين دهمهم جموع الروم فكن يضربن يومئذ بالسيوف(٦٤).

ثانياً: مشاركة المرأة للرجل في الأعمال السياسية

١- البيعة: فالبيعة هي أصل العمل السياسي، وقمته، وقد جعل الله للنساء بيعة مستقلة عن بيعة الرجال. قال تعالى: «يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف فبايعهن، واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم»(٦٥) وفي هذا النص بيان أن النساء مخاطبات، ومكلفات ابتداء واسقلالاً، ولسن تابعات للرجال.

وقد عنون الإمام مسلم كيفية بيعة النساء، وساق حديث البيعة(٦٦).

وكذلك بوب البخاري رحمه الله باب بيعة النساء وساق أحاديث البيعة(٦٧).

---

(٦٠) القسطلاني، إرشاد الساري، ج٥، ص٨٣.

(٦١) أم سليم: هي أم أنس من زوجها ابن النضر، اسلمت مع السابقين من الأنصار، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يزورها فتخصه بالشيء تصنعه له.
ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج٤، ص٤٤١.

(٦٢) القسطلاني، إرشاد الساري، ج٥، ص٨٣.

(٦٣) العيني بدر الدين بن محمود بن أحمد، توفي ٨٥٥هـ، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، مصور عن الطبعة المنيرية.

(٦٤) القسطلاني، إرشاد الساري، ج٥، ص٨٤.

(٦٥) سورة الممتحنه، أية رقم ١٢.

(٦٦) النووي يحيى بن شرف توفي ٦٧٦هـ، صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٣، ص١٠، طبعة محمد علي صبيح، مصر.

(٦٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج١٦، ص٣٢٩.

٢- الأمان والجوار. رخص الإسلام للمرأة أن تجير من تشاء، من أفراد العدو كما للرجل.
وقد جاء حديث أم هانيء ابنة أبي طالب حيث قالت: «ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل، وفاطمة ابنته تستره، فسلمت عليه. إلى أن قالت: فقلت يا رسول الله زعم علي بن أبي طالب أنه قاتل رجلاً قد أجرته..... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء»(٦٨). وفي هذا جواز أمان المرأة وأن من أمنته حرم قتله.

وكذلك أجارت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجها أبا العاص بن الربيع فأجاز رسول الله أمانها(٦٩).

وإعطاء الأمان من أخطر القضايا السياسية بل لعلها أولى من غيرها. بالحذر، والحيطة لتعلق الأمر بأمن الدولة، وسلامة الأمة.

ومع خطورة إعطاء الأمان فإننا نلاحظ أن الإسلام أجاز للمرأة إعطاء الأمان كما ذكرنا.

٣- إبداء الرأي والمشورة، أكبر شاهد على مشاركة المرأة للرجل، في الرأي والمشورة، أن أم سلمة - هند بنت أمية - أم المؤمنين قد أشارت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مشورة مشهورة في صلح الحديبية فبعد أن كتب رسول الله كتاب الصلح بينه وبين أهل مكة، قال الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال راوي الحديث عند البخاري فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس. فقالت أم سلمة. يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم بكلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك.

فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكلم أحداً منهم، حتى فعل ذلك فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً.

وفي رواية: فأشارت عليه وعرف النبي صلى الله عليه وسلم صواب ما أشارت به ففعله(٧٠).

---

(٦٨) العيني، عمدة القارى، ج١٥، ص٩٢.

(٦٩) الشيباني محمد بن الحسن، توفي ١٨٩هـ. شرح السير الكبير. ج١. ص٢٥٣. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجّد، طبعة الحلبي، مصر ١٩٥٥م.

(٧٠) العيني، عمدة القارى، ج١٤، ص١٤.
ابن حجر، الإصابة، ج٤، ص٤٤٠.

المبحث الثاني

أقوال العلماء في انتخاب المرأة

لقد ثار العالم الغربي، على الاستبداد، والطبقية وأخذ يتطلع إلى مبدأ سيادة الأمة، بعد أن جعلت الثورة الفرنسية الديمقراطية مبدأً قانونياً، وقاعدة عامة، يبنى عليها القانون العام الحديث. ثم سرت هذه المبادىء إلى الحكومات المجاورة. وقد دخلت الانتخابات العالم الإسلامي في أواخر عصر الخلافة العثمانية.

وهنا ثار خلاف بين العلماء حول موقف الإسلام من منح حق الانتخاب للمرأة.

فمن العلماء من منع المرأة من الانتخاب مطلقاً، فلا تكون ناخبة، ولا منتخبة، وفريق آخر من العلماء، أجاز للمرأة أن تكون ناخبة ومنتخبة.

وسأبين إن شاء الله أقوال الفقهاء وأدلتهم في هذه المسألة:

المطلب الأول

العلماء المانعون منح المرأة حق الانتخاب وأدلتهم

ذهب إلى القول بمنع المرأة أن تكون ناخبة ومنتخبة، كثير من العلماء، منهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وأبو الأعلى المودودي، ولجنة الفتوى بالجامع الأزهر وغيرهم(٧١).

الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص٨٠.

(٧١) مجلة رسالة الإسلام، عدد ٣، ص٤، سنة ١٩٥٣م.

متولي عبد الحميد، مبادىء نظم الحكم في الإسلام ٤١٧، طبعة ٢، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٧٤م.

الدوري قحطان، الشورى بين النظرية والتطبيق ٢٠٥، طبعة بغداد ١٩٧٤م.

الأدلـــــة

استدل المانعون على منع المرأة من حق الانتخاب بما يأتي:

الدليل الأول

قال تعالى: (وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى)(٧٢).

تدل هذه الاية وبصيغة الأمر الذي يفيد الوجوب بلزوم المرأة للبيت. هذا وإن كان الخطاب في هذه الآية لنساء النبي، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، لو لم يكن هناك دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة تؤكد على لزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج إلا لضرورة(٧٣).

الرد على هذا الدليل

لما كان الأصل لزوم النساء لبيوتهن، ولا يخرجن إلا لضرورة، فإن مست الحاجة إلى الخروج، فليكن على تبذل، وتستر تام. فقد رخص الإسلام للمرأة أن تكون شاهدة، فيما يجوز لها الشهادة فيه. وفي هذا خروج من بيتها. وكون المرأة ناخبة، أشبه ما تكون بأنها تشهد بصلاح هذا النائب لهذه المهمة. والمرأة أهل للشهادة والإفتاء بالاتفاق(٧٤).

الدليل الثاني

قال تعالى: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم)(٧٥).

أفادت هذه الاية أن القوامة والقيادة للرجل، مع أن القاعدة في شأن المرأة، هو قرارها في دارها، وتفرغها لبيتها وأولادها، وأما خروجها إلى المجتمع فهو من باب الاستثناء، أوالضرورة، وهي تقدر بقدرها. فخروج المرأة للانتخاب، واشتراكها في النشاطات السياسية، لا تدعو إليه ضرورة، ولا تتوقف عليه مصلحة، ومن ثم فهو يتناقض مع قوامة الرجل وعلو درجته عليها(٧٦).

---

(٧٢) سورة الأحزاب، آية رقم٣٣.

(٧٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٤، ص١٧٩.

(٧٤) الماوردي علي بن محمد – أدب القاضي ج١/ص٦٢٨.

(٧٥) سورة النساء آية رقم ٣٤.

(٧٦) الكبيسي أحمد عبيد، رأي الإسلام في اشتراك المرأة في مؤسسات الشورى ١٠٨٥.

الرد على هذا الدليل

خروج المرأة للانتخابات، واشتراكها في النشاطات السياسية، لا يتناقض مع قوامة الرجل، وعلو درجته عليها، لأن كل من صح منه أن يفتي في أمور الشرع، جاز أن يشاور في الأحكام(٧٧).

الدليل الثالث

لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن فارساً ملكوا ابنة كسرى قال «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»(٧٨).

ففي هذا الحديث النبوي الشريف دلالة على منع المرأة من تولية الولايات العامة، لأن النص أناط عدم الفلاح بالأنوثة، وكون المرأة ناخبة، أو منتخبة ليس إلا من الولايات العامة.

الرد على هذا الدليل

كون المرأة ناخبة، أو منتخبة، ليس هذا من باب توليتها الولايات العامة، وإنما كونها ناخبة، هو من باب الشهادة، على صلاح هذا النائب لهذه المهمة. وكونها منتخبة، لا يعدو أن تكون وكيلة عن الأشخاص الذين تمثلهم. ووكالة المرأة جائزة. فالانتخابات في الحقيقة، إنما هي اختيار الأمة وكلاء ينوبون عنها في الرأي. وبهذا يكون الإسلام قد أباح للمرأة انتخاب مجلس الشورى، كما أباح لها أن تكون عضواً في مجلس الشورى(٧٩).

الدليل الرابع

قال صلى الله عليه وسلم «... والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم»(٨٠).

فهذا الحديث جعل رعاية الأسرة من أهم واجبات المرأة، وهو واجب لا يمكن للمرأة الوفاء

---

(٧٧) الماوردي علي بن محمد – أدب القاضي ج١/ص٢٦٤.
(٧٨) البخاري، صحيح البخاري، ج٩/ص٩٠، كتاب المغازي، حديث رقم ٨٢.
(٧٩) السباعي مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، ص١٥٥.
(٨٠) البخاري، صحيح البخاري، ج٢/ص١٨٦، ج٧، ص٤١.
مسلم صحيح ٢١٣/١٢، حديث رقم ١٨٢٩.

به إذا انشغلت بأمور الانتخابات.

الدليل الخامس

قال صلى الله عليه وسلم «المرأة عورة فإذ خرجت استشرفها الشيطان»(٨١).

فهذا الحديث يبين أن خروج المرأة مدعاة لا ستشراف الشيطان لها لأنها عورة، فالحفاظ عليها يقتضي عدم خروجها للانتخابات.

الدليل السادس

قال صلى الله عليه وسلم «وإذا كانت أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير من ظهورها»(٨٢).

الدليل السابع

ما بوب به البخاري لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم(٨٣).

فهذان الحديثان يدلان على منع الرجل أن يخلو بامرأة ومنع المرأة من أن يناط بها شيء من أمور الولايات العامة. وهذا يتنافى مع كون المرأة ناخبة أو منتخبة.

الدليل الثامن

عدم مطالبة النساء بحق الانتخاب، وعدم اشتراكهن في اجتماعات الشورى في عصور الاحتجاج يدل على أنه ليس لهن ذلك، ولو كان اشتراكهن مشروعاً لما سكتن عنه، ولا ساغ إهماله أو تركه(٨٤).

الرد على هذا الدليل

عدم مطالبة النساء بحق الانتخاب، لا يعني أنه ليس لهن ذلك، وأنه غير مشروع بحقهن، فقد روي أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، بعد وفاة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - شاور وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان، وأنه شاور حتى النساء في خدورهن(٨٥).

---

(٨١) المباركفوري أبو العلي محمد بن عبد الرحمن، توفي ١٣٥٣هـ، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي ج٤/ص٣٣٧

(٨٢) المباركفوري تحفة الأحوذي ج٦/ص٥٤٤.

(٨٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٧/ص٤٨.

(٨٤) الكبيسي أحمد عبيد، رأي الإسلام في اشتراك المرأة في مؤسسات الشورى، الشورى في الإسلام، ج٣/ص١٠٨٧

(٨٥) ابن تيمية تقي الدين أحمد - منهاج السنة ج٣/ص٢٣٢.

المطلب الثاني

العلماء المجيزون للمرأة حق الانتخاب وأدلتهم

ذهب فريق من العلماء إلى أن الإسلام يقر مساواة المرأة للرجل في الحقوق السياسية، ولا يستثني من هذه المساواة إلا تولي الإمامة العظمى، أو رئاسة الدولة وبناءً على هذا يجوز للمرأة أن تكون ناخبة ومنتخبة، ومن هؤلاء العلماء المجيزين للمرأة حق الانتخاب محمود شلتوت، وابن تيمية، والماوردي، ومصطفى السباعي.

الأدلــــة

استدل العلماء المجيزون للمرأة حق الانتخاب بما يأتي:

الدليل الأول

قال تعالى: (يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن، ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف فبايعهن، واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم)(٨٦).

ففي هذه الآية دلالة مشروعية مبايعة النساء كالرجال يقول الشيخ محمود شلتوت: وقد كانت هذه المبايعة من فروع استقلال النساء في المسؤولية، ولهذا بايعهن الرسول صلى الله عليه وسلم على خصوص وعموم(٨٧).

الدليل الثاني

قال تعالى: (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين)(٨٨).

ففي هذه الآية دلالة على أن للمرأة أن تنصح الحاكم، وتبدي رأيها فيما يهم المجتمع، ويقول الشيخ محمود شلتوت «إن مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي أكبر مسؤولية

---

(٨٦) سورة الممتحنة، آية رقم ١٢.

(٨٧) شلتوت محمود، من توجيهات الإسلام، ص٢٢.

(٨٨) سورة آل عمران، آية رقم ٦١.

في نظر الإسلام وقد سوى الإسلام فيها بصريح هذه الآيات بين الرجل والمرأة»(٨٩).

الدليل الثالث

قوله تعالى: (قد سمع الله قول التي تجادلك(٩٠) في زوجها وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير)(٩١).

فقد تضمنت هذه الآية اعترافاً بأن للمرأة أن تجادل في شؤونها، وتحاور في حقوقها، وما الانتخابات إلا من هذا القبيل. يقول الشيخ محمود شلتوت: «كيف جعلها القرآن مجادلة للرسول، ووصف ما بينهما بالتحاور ونظمها في خطاب واحد، ثم كيف قدر رأيها، وجعله تشريعاً عاماً خالداً. فآيات الظهار وأحكامه في الشريعة الإسلامية، وفي القرآن الكريم أثر من آثار الفكر النسائي وفيه صورة من احترام الإسلام للمرأة، وإن الإسلام لا يريدها مخلوقة تقاد بفكر الرجل ورأيه، وإنما لها رأيها وللرأي قيمته ووزنه(٩٢).

الدليل الرابع

ما ورد في السنة الفعلية من مبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أقررن بما بايعهن عليه قال لهن: انطلقن فقد بايعتكن(٩٣).

وهذا فيه دلالة على اشتراك المرأة في أمر عظيم وهو البيعة، فالبيعة من أعظم الأمور السياسية وهاهي المرأة شاركت بهذه المسؤولية وكان للنساء بيعة مستقلة، وبموجب ما تقدم فإنه ومن باب أولى أن تشارك المرأة في الانتخابات وتبدي رأيها وتحاسب وتسأل عن كل مخالفة تحصل.

الدليل الخامس

ما ورد من اشتراك المرأة في بيعة العقبة(٩٤).

---

(٨٩) شلتوت محمود، الإسلام عقيدة وشريعة ٢٢٧.

(٩٠) هي خولة بنت مالك وقيل بنت ثعلبة وقيل بنت حكيم زوجة أوس بن الصامت، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٧/ص٢٦٩.

(٩١) سورة المجادلة آية رقم ١.

(٩٢) شلتوت محمود، القرآن والمرأة، ص٦، ٥.

(٩٣) البخاري، صحيح البخاري، ج٤/ص٤٠، ج٦/ص١٨٧.

(٩٤) ابن هشام عبد الملك الحميري، توفي ٢١٨هـ، سيرة ابن هشام ج٢/ص٤٤١ - ٤٥٤، مطبعة الحلبي مصر ١٩٥٥.

الدليل السادس

روى البيهقي عن هشام عن ابن سيرين قال: كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ليستشير في الأمر حتى إن كان ليستشير المرأة، فربما أبصر في قولها أو الشيء يستحسنه فيأخذ به(٩٥).

الدليل السابع

روي أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه بقي بعد وفاة عمر بن الخطاب يشاور ثلاثة أيام، وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن(٩٦).

الدليل الثامن

كون المرأة ناخبة أشبه ما تكون بأنها تشهد بصلاح هذا النائب لهذه المهمة. والمرأة أهل للشهادة والإفتاء، والاجتهاد بالاتفاق. يقول الماوردي: وإن رد إليها اختيار قاض جاز، لأن الاختيار اجتهاد، لا يمنع منه الأنوثة كالفتيا(٩٧).

وأما كونها منتخبة، فلا يعدو أن تكون وكيلة عن الأشخاص الذين تمثلهم، ووكالة المرأة جائزة كما جاز نصبها وصية وناظرة وقف(٩٨).

الدليل التاسع

ما سجله القرآن الكريم من وقائع تثبت كياسة المرأة وحسن السياسة والتدبير وإبداء الرأي فمنها:

١- ما جاء في القرآن الكريم وهو يروي عن ملكة سبأ في إدارة مملكتها على أساس الشورى وحسن السياسة والتدبير قال تعالى. (يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون)(٩٩).

٢- ما سجله القرآن للمرأة من حسن الفراسة، وصدق الحس، وإبداء الرأي في قصة بنت شعيب عليه السلام مع أبيها قال تعالى. (قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من

---

(٩٥) البيهقي، السنن الكبرى، ج١٠، ص١١٣، الطبعة الأولى الهند.

(٩٦) ابن تيمية تقي الدين أحمد - منهاج السنة ج٣/ص٢٣٣.

(٩٧) الماوردي علي بن محمد - أدب القاضي ج١/ص٦٢٨.

(٩٨) الكبيسي أحمد - أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، ج٢، ص١٦١. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٤، ص٣٧٠. ابن قدامة، المغني، ج٥، ص٧٢، مطبعة الإمام، ١٩٦٥.

(٩٩) سورة النمل آية رقم ٣٢.

استأجرت القوي الأمين)(١٠٠).

٣- ما ذكره القرآن للمرأة من حسن الحيلة، والتدبير وإبداء الرأي على لسان أخت موسى عليه السلام قال تعالى: (فقالت هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون)(١٠١).

٤- وفي قصة الإفك عن عائشة - رضي الله عنها - عندما دعا الرسول صلى الله عليه وسلم بريرة وسألها: هل رأيت من شيء يريبك من عائشة فأخبرته أنها لم تعلم عنها إلا الخير»(١٠٢).

---

(١٠٠) سورة القصص آية رقم ٢٦.

(١٠١) سورة القصص آية رقم ١٢.

(١٠٢) البوطي، محمد سعيد، فقه السيرة، ص٣١٦، دار الفكر.

الترجيح

وبعد أن عرضنا أدلة المانعين، وأدلة المجيزين، يمكن القول إن الراجح هو ما ذهب إليه المجيزون.

حيث إن منح المرأة حق الانتخاب إما أن تكون ناخبة، فذلك لا يعدو أن تكون شاهدة. والمرأة أهل للشهادة بالإجماع.

وإذا جاز للمرأة أن تكون وكيلة،، أو ناظرة وقف، أو وصية على أموال القاصرين، فجواز أن تكون ناخبة تدلي برأيها، في أهلية من يمثل الجماعة، وينفذ إرادتها من باب أولى وخاصة في ظل حياة إسلامية تراعى فيها حدود الإسلام وأحكامه، وآدابه.

وأما كونها منتخبة فإنها تناقش خطط الحكومة، وتراقب أجهزتها، أو تشارك في سن الأنظمة، والقوانين، التي تدعو إليها مصلحة الجماعة في ظل المجتمع الذي يحتكم إلى الإسلام في آدابه وسلوكه فإنه لا يفوق في خطورة شأنه أمر إفتاء المرأة، واجتهادها.

فإذا كان إفتاؤها واجتهادها جائزين بالإجماع فعلام لا يجوز أن تكون منتخبة، فتساهم برأيها بما فيه خير بلدها وأمتها؟ بل ربما كان رأيها أقدر، على تحقيق المصلحة في المحيط الذي هي أقدر من غيرها على سبر أغوار خصائصه كما في محيط الأسرة والطفولة.

ولا ينكر أحد الدور الإيجابي الذي أدته الفضليات من النساء ولاسيما أمهات المؤمنين، ومن تلاهن من النساء البارزات في أحداث الأمة.

وليكن معلوماً أن جواز منح المرأة حق الانتخاب مقيد بشروط، لابد من توافرها لتأدية المرأة مثل تلك المهام، كالابتعاد عن التبرج، والاختلاط الذي يمنعه الإسلام، وتوافر الثقة والأمان من الفتنة.

ولعل المانعين من منح المرأة حقها في الانتخاب قد نظروا إلى الملابسات، والظروف والأوضاع التي توافق عملية الانتخابات في ظل مجتمع لا يتقيد بآداب الإسلام، ومنهجه في الحياة لذلك منعوا زج المرأة المسلمة في حمأ تلك الميادين من باب سد الذرائع. والله أعلم.

الخـــاتمة

بعد أن استعرضت في هذا البحث معنى الشورى، وأهميتها ومتى تكون الشورى، وبينت أسس تكوين مجلس الشورى، ثم ذكرت أوجه مساواة المرأة للرجل، وميادين مشاركة المرأة للرجل استطيع أن أخلص إلى ما يأتي:

أولاً: المرأة والرجل في النوع البشري الإنساني سواء، وبهذا فهي مخاطبة بما يخاطب به. ويباح لها ما يباح له، إلا ما استثني من ذلك شرعاً. ويحرم عليه ما يحرم عليها إلا ما استثني من ذلك شرعاً. وبذلك فالمرأة والرجل في الحكم الشرعي القائم على ملكة التفكير ومناط التكليف سواء.

ثانياً: المرأة وإن اتحدت مع الرجل في النوع، إلا أنها تختلف عنه في الجنس، وإن لهذا الاختلاف بينهما في الجنس أثراً حتمياً في الاختلاف بينهما في الغايات، والأهداف، وهو أمر تقتضيه المصلحة ولا ينكره الشرع.

ثالثاً: اختلاف المرأة عن الرجل في الجنس، لا يناقض مبدأ المساواة، ولا يناهضه، وإنما هو تطبيق له من وجه آخر، حيث يتصل ذلك بتوجيه الإنسان القائم على استعداده الفطري ومسؤوليته الاجتماعية، وغايات حياته، وأهداف مستقبله، لأن ميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق الجنس الواحد وواجباته، وليس من العدل في شيء أن تسوي بين اثنين مختلفين في الجنس تسوية تشمل النوع والأسلوب في كل مسألة جزئية، أو فرعية، لأن الله عز وجل لا يخلق جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد، ومؤهلاته، وأعماله، وغايات حياته، وإلا لخلقهما جنساً واحداً من أول الأمر.

رابعاً: إن إقرار الإسلام للمرأة بالإنسانية المساوية لإنسانية الرجل، يحتم منطقياً أن يكون للمرأة دورها في الحياة وأثرها في المجتمع، بالقدر الحكيم الذي يحقق مقاصد محددة وأهدافاً مقدرة، من غير تفريط يميت الطاقة، ولا إفراط يبعثر الجهد، ويضيع الهدف والغاية.

خامساً: للمرأة حق الانتخاب. لأن كونها ناخبة لا يعدو أن تكون شاهدة، والمرأة أهل للشهادة. وأما كونها منتخبة. فهو لا يفوق في أهميته أمر إفتاء المرأة، واجتهادها، وهو جائز بالإجماع. والبحث في هذا الأمر، إنما هو من حيث حقيقته، وماهيته، مجرد عن

الملابسات، والظروف الطارئة، والمستجدة، وإنما المدار في البحث على إبراز الحكم الشرعي في ظل مجتمع يحتكم إلى الإسلام، في آدابه، وسلوكه، وإطار حركته، وعلاقات أفراده وجماعاته.

المراجع

(١) القرآن الكريم.

(٢) الآمدي علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي صبيح.

(٣) الألوسي أبو الثناء شهاب الدين، روح المعاني، ط - إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

(٤) الأنصاري عبد الحميد، الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٨٠

(٥) البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مطبعة عيسى الحلبي، مصر.

(٦) البيهقي أحمد بن حسين توفي ٤٥٨هـ، السنن الكبرى، مطبعة مجلس المعارف النظامية، حيدر اباد

(٧) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، عيسى الحلبي، القاهرة.

(٨) ابن تيمية تقي الدين أحمد، منهاج السنة، طبعة بولاق، ١٣٢١هـ.

(٩) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، طبعة الحلبي.

- الإصابة، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

(١٠) ابن حنبل أحمد، المسند مطبعة دار المعارف، بيروت.

(١١) حيدر علي، شرح مجلة الأحكام العدلية، بيروت/ دار الجيل ١٩٩١ ط١.

(١٢) الخالدي محمود، نظام الشورى في الإسلام، عمان - مكتبة الرسالة الحديثة ١٩٨٦ ط١.

(١٣) أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الحديث، حمص.

(١٤) الدوري قحطان، الشورى بين النظرية والتطبيق، طبعة بغداد، ١٩٧٤.

(١٥) رضا أحمد، معجم متن اللغة، بيروت، ١٣٨٣هـ.

(١٦) الريس محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة - دار التراث ١٩٧٦ ط١.

(١٧) الزرقاء مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مطبعة طربين، دمشق، ١٩٦٨، المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م

(١٨) السباعي مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي ١٩٨٤ ط١.

(١٩) السرخسي شمس الدين، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر.

(٢٠) سيعد عبد المنعم الحكيم، الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة، القاهرة، ١٩٧٦.

(٢١) الشربيني محمد، مغني المحتاج، المكتبة الإسلامية.

(٢٢) شلتوت محمود:

- الإسلام عقيدة وشريعة

- من توجيهات الإسلام.

- القرآن والمرأة.

(٢٣) الشوكاني محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.

(٢٤) الشيباني محمد بن الحسن، توفي ١٨٩هـ شرح السير الكبير، تحقيق د. صلاح الدين، طبعة الحلبي ١٩٥٥م

(٢٥) الصالح صبحي، علوم القرآن، دارالعلم للملايين.

(٢٦) الطبرسي أمين الدين الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، القاهرة ١٩٥٨.

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

(٢٨) ابن عابدين محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر.

(٢٩) ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، طبعة أولى، القاهرة، ١٣٣١.

(٣٠) العقاد عباس محمود، موسوعة العقاد الإسلامية، طبعة بيروت.

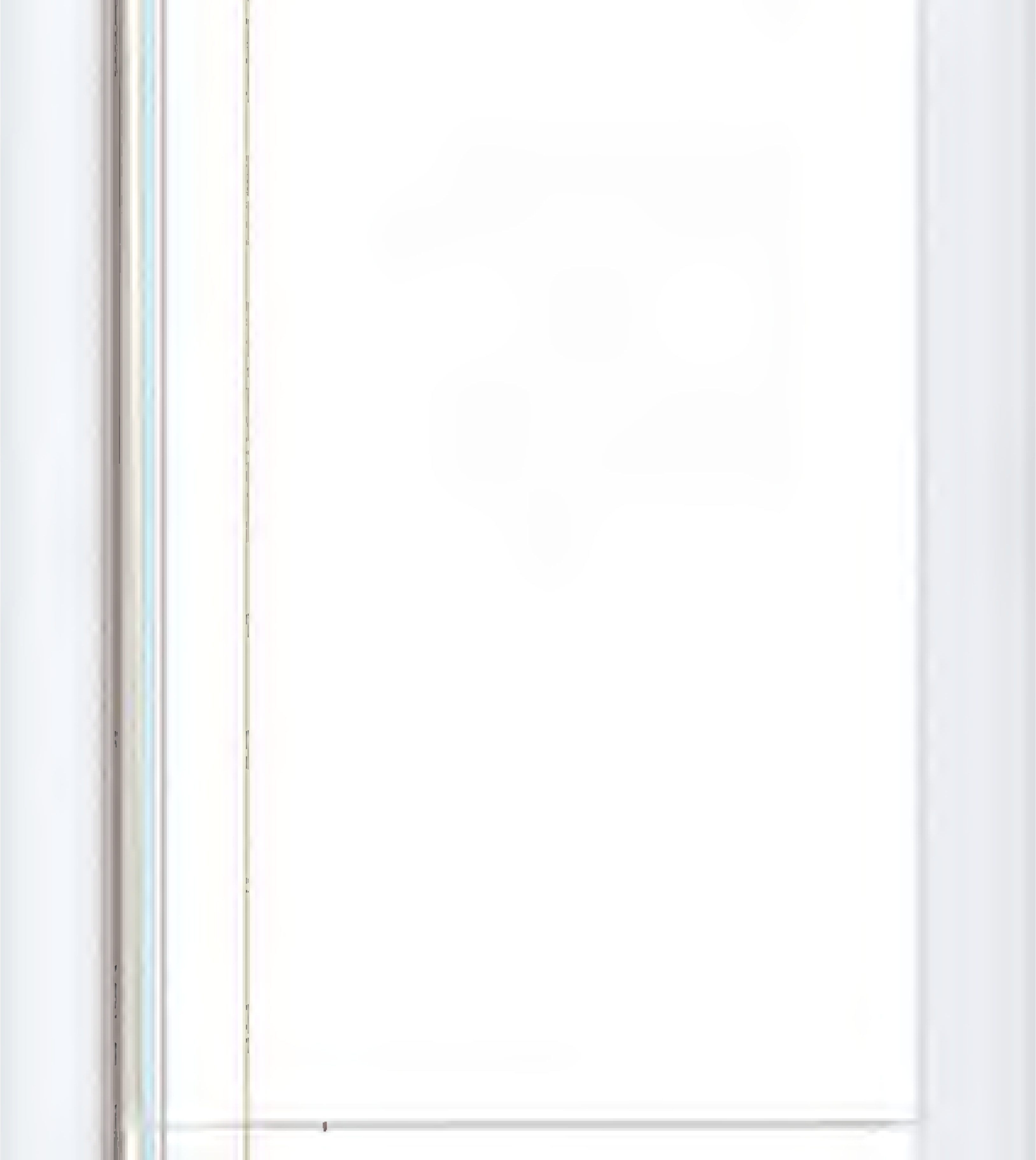
(٣١) العيني بدر الدين بن أحمد، توفي ٨٥٥هـ، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، مصور عن الطبعة المنيرية

(٣٢) الغزالي أبو حامد، توفي ٥٠٥هـ المستصفى، المطبعة الأميرية، بولاق.
(٣٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير، القاهرة، ١٣١٩هـ.
(٣٤) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، طبعة بولاق، القاهرة.
(٣٥) ابن قدامة عبد الله بن أحمد، المغني، مطبعة الإمام، ١٩٦٥.
(٣٦) القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري، توفي ٦٧١هـ. الجامع لأحكام القرآن، مكتبة الغزالي، دمشق
(٣٧) القسطلاني أحمد بن محمد، توفي ٩٢٣هـ، إرشاد الساري، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٣٨) الكبيسي حمد، المرأة والسياسة في صدر الإسلام، أبوظبي، ١٩٨٠.
(٣٩) ابن كثير عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، ط مكتب المعارف بيروت، ١٩٩٠م.
(٤٠) ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، عيسى الحلبي، تحقيق محمد فؤاد
(٤١) الماوردي علي بن محمد، الأحكام السلطانية، الحلبي، ١٩٦٦، القاهرة.
- أدب القاضي، تحقيق د. محيي هلال السرحان، بغداد، ١٩٧٦م.
(٤٢) المباركفوري أبو العلي محمد بن عبد الرحمن، توفي ١٣٥٣هـ، تحفة الأحوذي.
(٤٣) متولي عبد الحميد، مبادئ نظم الحكم في الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٤م.
(٤٤) المناوي محمد عبد الرؤوف، فيض القدير، طبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥٦هـ.
(٤٥) ابن منظور جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، بيروت - دار إحياء التراث العربي ط١.
(٤٦) الميرغياني علي بن بكر، توفي ٥٩٣هـ، الهداية، مصطفى الحلبي، ١٩٣٦م.
(٤٧) النووي يحيى بن شرف، المتوفى ٦٧٦هـ، صحيح مسلم شرح النووي، طبعة محمد علي صبيح، مصر،
(٤٨) النيسابوري الحافظ محمد بن عبد الله، المستدرك، طبعة حيدر أباد.
(٤٩) ابن هشام عبد الملك الحميري، توفي ٢١٨هـ، سيرة ابن هشام، طبعة الحلبي، مصر ١٩٥٥.
(٥٠) أبو يعلى محمد بن الحسن الفراء، توفي ٤٥٨هـ، الأحكام السلطانية، مطبعة الحلبي، القاهرة

Women as ìelectedî or ìelectorsî from an Islamic Perspective

Muslim Ulamas have had different views on the rights of women to elect or to be elected. Some of them argued against the participation of women in electioneering because most campaigns are characterized by lack of order and lack of conformity to Islamic ways of living. Moreover, her participation is needless and conflicts with the higher status of men in Islamic society.

Some other Ulamas, however, gave her the right to elect and to be elected. As ìelectorî she is considered to be like a witness, but as ìelectedî she is considered to be working like a Mufti or Mujtahid; Both are allowed in Islam.

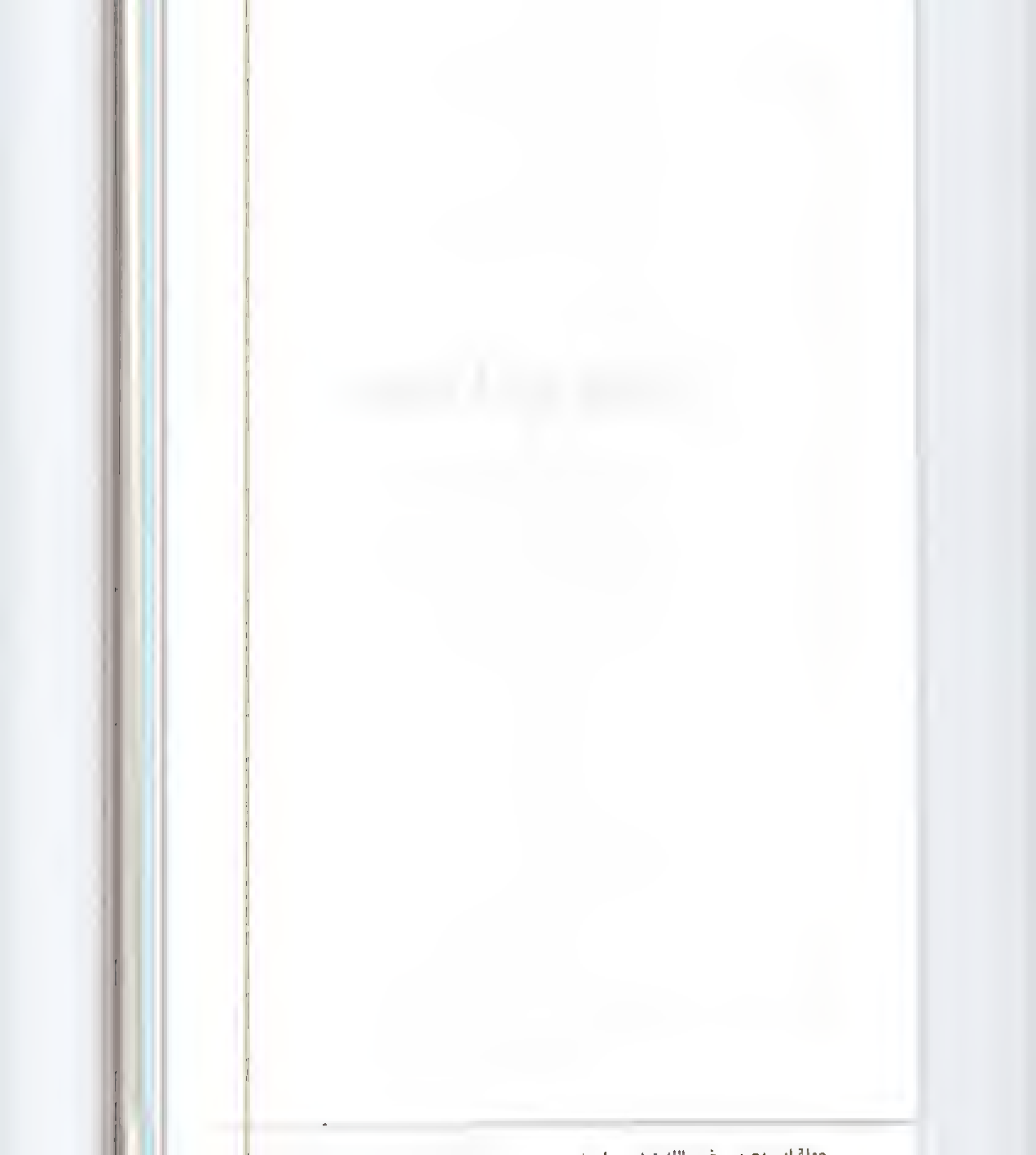


حملة أبي بصير

(رضى الله عنه) وصاحبه

الدكتور رياض هاشم هادي *

* أستاذ السيرة النبوية المساعد - جامعة الموصل.



مخلص البحث:

تحدثت الدراسة عن حملة الصحابي أبي بصير وصاحبه أبي جندل - رضي الله عنهما - ودورهما الجهادي ضد رأس الكفر والوثنية قريش، وما ترتب على ذلك من إلغاء لأهمّ البنود المبرمة في عقد صلح الحديبية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وقريش.
كما حاولت هذه الدراسة حصر جميع الصحابة الذين فرّوا من سجون قريش والتحقوا بأبي بصير إلا أنها لم تتمكن من ذلك، وتوقعت أن يكون عددهم كبيراً واكتفت بتسليط الضوء على هذه الحملة التي أرغمت قريشاً على التخلي عما وقع الاتفاق عليه في الصلح بعد ما كانت مصرة عليه.

تمهيد:

تناول العديد من الباحثين والدارسين الأفاضل بالشرح والتعليق معاهدة صلح الحديبية في معرض كتاباتهم عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، مما أضفى عليها بعدا علميا رصيناً غير أن هذه الدراسات لم تحاول تحليل بنود هذه المعاهدة ونتائجها على طرفيها المتعاقدين، فإذا كانت قد بدت مجموعة من بنودها لصالح المفاوض المكي عندما أصر على التمسك بعدد من الشكليات وتنفيذ واحد من بنودها فورا. نرى أن تطور الأحداث فيما بعد أثبت أنه لم يعد بامكان قريش المحافظة على تلك البنود والتمسك بها، ولاسيما البند الذي نص على «أنه من جاءك منا ردوه علينا»(١). فلقد أصبح هذا البند بعد عدة أشهر نقمة على رجال مكة ومشركيها، عندما تمكن العديد من المستضعفين المؤمنين من الفرار من سجونها، وإلحاق أبلغ الأضرار، بمصالحها التجارية في حين مكنت هذه المعاهدة الرسول صلى الله عليه وسلم من تحقيق جميع أهدافه التي رسمها لجر قريش إلى عقد صلح معه. في ضوء ذلك سنحاول في هذه الدراسة المتواضعة التركيز على دور صحابيين لعبا دورا بارزا في جعل هذه النتائج على نحو قوي إلى صالح دولة المدينة، ثم الكشف عن تناقضات زعماء مكة في التمسك بعدد من الشكليات منها إصرارهم على عدم كتابة البسملة في بداية المعاهدة أو هذا ما تعاقد عليه محمد رسول الله في نص الوثيقة. ثم التنفيذ الفوري للبند القاضي بإعادة الفارين من أبنائها إلى مكة فورا.

إن تمسك زعماء مكة بهذه الشكليات واستجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لها من دون أي اعتراض، دفع بالكثير من الصحابة إلى الظن بأن هذه السياسة المرنة تجاه زعماء مكة من قريش ألحقت بالمسلمين إساءة كبيرة. في الوقت الذي نجد فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم بحكمته ومرونته في جر قريش إلى التفاوض وعقد صلح معها كان لابد له من التغاضي عن هذه الشكليات والقبول بها. إذ سرعان ما أحدثت نتائج الحديبية دلخل

---

(١) ابن هشام، أبو محمد عبد الله بن عبد الملك، سيرة النبي، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، د/ط، بيروت، د/ت، ٣٦٦/٣، الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عبد عمر، المغازي، تحقيق، مارسدن جونس، د/ط، بيروت ١٩٦٦ ٦٠٨/٢ - ٦١٠ ابن سعد أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، د/ط، بيروت، ١٩٦٠ - ١٩٦٨، ٩٧/٢ - ٩٨، الزبيري أبو عبد الله المصعب، نسب قريش، تحقيق، ليفي بروفنسال، د/ط، مصر، ١٩٧٦، ٤١٩ - ٤٢١

صفوف رجال الملإ من قريش أزمة حادة عصفت بهم، وخصوصا بعد انطلاق العمليات العسكرية من قاعدة العيص(٢) العسكرية التي قادها الصحابيان المجاهدان أبو بصير وأبو جندل (رض) وجماعتهما.

وعندما قام الباحث بجمع مادة الموضوع، عمد إلى مراجعة كتب السير والتراجم والطبقات والسنن، ولكنه لم يجد ماتقر به عينه، ذلك ان هذه المصادر جميعا لم تقدم تفاصيل واسعة عن دور أبي بصير وأبي جندل واتباعهما، إلا إشارات قليلة، ومن ثم وجد الباحث نفسه أمام صعوبة كبيرة تخص استقصاء معلومات وافية عنهما باستثناء ما قدمه ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب وابن الأثير في كتابه أسد الغابة، في حين كان ما قدمه ابن اسحاق والواقدي وابن سعد والبلاذري مختصرا جدا، لا يفي بالغرض المقصود من هذه الدراسة وليس للباحث والحالة هذه سوى اللجوء إلى التخمين أو الافتراض أو الاستنتاج لاستكمال مساحة البحث. ونسال الله التوفيق في ذلك.

ومع ذلك قام الباحث باجراء مسح شامل لجميع المصادر ذات العلاقة. وبعد أن تحقق له ذلك، أصبح بالامكان تقديم خطة ميسرة للبحث تقوم على تقديم ترجمة كاملة لحياة أبي بصير وأبي جندل (رض). تبدأ بالولادة والنسب، ثم الاسم والكنية، ثم تاريخ الدخول في الإسلام ثم موقف العشيرة من إسلامهما. وأخيرا الحديث عن دورهما العسكري المشترك ضد قريش ومصالحها.

أولا: أبو بصير (رض)

١- اسمه وكنيته: اختلف في اسمه، فقيل اسمه عبيد بن أسيد بن جارية وقيل اسمه عتبة(٣) ابن أسيد بن جارية، وهو الأصح. وأبو بصير كنيته، وقد اشتهر بها في عموم المصادر التاريخية والسنن(٤).

---

(٢) العيص اصول الشجر والعيص يشبه الغابة وهو موضع قرب المدينة على ساحل البحر الاحمر، وقيل عنه ايضا السدر الملتف الاصول النابت بعضه على بعض، يكون الاراك والعوسج والنبع انظر ابن منظور، أبو الفضل محمد، لسان العرب، تصنيف، يوسف الخياط، د/ط، بيروت، ١٩٥٦، ٧/٦٠ - ٦١.

(٣) ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، د/ط، القاهرة، د/ت، ٣/١٠٢٥.

(٤) انظر ابن عبد البر، المكان نفسه، ابن الاثير، أبو الحسن عز الدين علي اسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق محمد ابراهيم البنا واخرون، دار الشعب، د/ت ٣/٥٥٩، مسلم، أبو الحسن، صحيح، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، القاهرة، ١٩٥٥ ٣/١٤١٢، البخاري، أبو عبد الله محمد، العمدة، انظر باب شروط المصالحة مع أهل الحرب، ٣/٢٥٧

٢- ولادته ونسبه ولد الصحابي الجليل أبو بصير في مكة لأبوين عربيين، فأبوه أسيد بن جارية بن أسيد بن عبد الله بن سلمة بن عبد الله بن غيرة بن عوف، وهو من ثقيف بن قتيبة بن بكر بن هوازن، حليف لبني زهرة إحدى عشائر قريش البطاح(٥). وأمه سالمة بنت عبد زيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي، وتربطه بالرسول صلى الله عليه وسلم صلة القرابة والرحم إذ كان أسد بن جارية قد تزوج من سالمة بنت عبد يزيد بن هاشم بن المطلب والمطلب هو عم عبد المطلب بن هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم.

وأبو بصير أصغر سناً من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو من أبناء الجيل السابع والطبقة السابعة على افتراض أن قصياً زعيم قريش يمثل الجيل الأول أو الطبقة الأولى لها. وتبعا لذلك فالرسول صلى الله عليه وسلم يمثل الجيل السادس أو الطبقة السادسة من بعد جده الأكبر قصي، كما هو مبين في الجدول الآتي:

الجدول (١)

الطبقة	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧
الاسم	قصي	عبد مناف	هاشم	عبد المطلب	عبد الله	محمد ﷺ	القاسم

ولما كان لهاشم، جد الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثة اخوة هم المطلب، ونوفل وعبد شمس(٦). وكان للمطلب ولد اسمه هاشم ولهاشم ولد اسمه عبد يزيد ولعبد يزيد بنت اسمها سالمة التي زوجها أبوها إلى اسيد بن جارية فولدت له عتبة (أبا بصير)

جدول (٢)

الطبقة	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧
الاسم	قصي	عبد مناف	عبد المطلب	هاشم	عبديزيد	سالمة	عتبة ابو بصير

(٥) انظر ابن عبد البر، المصدر السابق، ١٠٢٥/٢. وانظر كذلك ابن الاثير المصدر السابق، ٥٧/٦ وكذلك الذهبي، الاصابة، ٢١٣/٤

(٦) انظر حول ذلك، الزبيري، المصدر السابق، ١٥ ١٨. وانظر كذلك للباحث رسالة الدكتوراه، مخزوم ودورهم الحضاري، د/ط، جامعة الموصل، ١٩٩٦، ٢٣٧.

وإذا ما دمجنا الجدولين (١-٢)

يتبين لنا بوضوح ان الرسول صلى الله عليه وسلم يكبر أبا بصير بجيل أو طبقة.

والطبقة أو الجيل كما هو معروف لدى الباحثين المتخصصين في علم الطبقات يقع ما بين العشرين إلى الثلاثين سنة(٧). فهناك مولود يولد في بداية الجيل وهناك من يولد في نهاية الجيل، وقد يتقارب في الولادة. أبناء جيل وجيل. فالرسول صلى الله عليه وسلم قد يكبر أبا بصير بسنة واحدة أو عدة سنوات وهكذا وليس في الامكان تحديد عمر أبي بصير سوى القول إنه أصغر من الرسول صلى الله عليه وسلم.

وكان لسالمة أخوة من عبد يزيد هم ركانة الذي كذّب الرسول صلى الله عليه وسلم في بداية الدعوة(٨). ثم أسلم بعد ذلك وكان من أشد الناس فخرا بنفسه(٩). وعجير وعبيد فهؤلاء أخوال عتبة أبي بصير وقد أسلموا جميعا وحسن إسلامهم بعد فتح مكة وشاركوا المسلمين في جهادهم(١٠).

ويبدو أن أبا بصير كان قد ورث عن أخواله الشيء الكثير من الشجاعة والقوة والجلد والصبر. ولم تشر المصادر إلى ما إذا كان لعتاب (أبي بصير) إخوة أو أخوات.

٣- إسلامه ليس بين أيدينا أي نص يشير إلى تاريخ دخول أبي بصير الإسلام. ولكن من المؤكد أن دخوله الإسلام كان في المرحلة العلنية للدعوة في عصرها المكي. وظل إسلامه خفياً خوفاً من عشيرته ثقيف حليفة قريش ومن أشد معارضي الدعوة وعلى رأسهم الأخنس بن شريق الثقفي. ومن حلفاء عشيرته كذلك بنو زهرة، ولما كشف أمره بين عشيرته سجنه قومه وعذبوه محاولين فتنته عن دينه. وظل على هذه الحال حتى عمرة القضاء عندما تمكن من تحرير نفسه واللجوء إلى المدينة ثم إلى العيص(١١). على ساحل البحر(١٢).

---

(٧) ذكر الزبيري في نسب قريش ولد لهاشم بن عبد المطلب، عبد يزيد وليس كما ذكر ابن عبد البر عبد بن يزيد انظر الزبيري، المصدر السابق، ١٩ ٢٠، وانظر بشأن عمر الجيل والطبقة للباحث، المرجع السابق، ١٨ - ٢٠

(٨) انظر حول ذلك الزبيري، المصدر السابق، ٩٦.

(٩) الزبيري، المصدر السابق، ٩٦ - ٩٧.

(١٠) الزبيري، المكان نفسه، ابن سعد، المصدر السابق، ٩٧/٢.

(١١) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، الانساب، تحقيق، محمد حميد الله، ط١ مصر، ١٩٥٩، ٢١١/١.

(١٢) البلاذري، المكان نفسه، ابن الاثير، الاصابة، ٥٣٨٥، الكنى ١٣٨.

ثانيا: أبو جندل «رض»

١- اسمه وكنيته هو العاص بن سهيل بن عمرو بن عبد شمس(١٣). وأبو جندل كنيته وقد عرف واشتهر بها في عموم المصادر التاريخية والسنن(١٤).

٢- ولادته ونسبه ولد الصحابي الجليل أبو جندل (رض) في مكة لأبوين عربيين من قريش من بني عامر بن لؤي إحدى عشائر قريش البطاح(١٥). وأبوه سهيل بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤي(١٦). وأمه فاختة بنت عامر بن نوفل بن عبد مناف بن قصي. وأخوه عبد الله بن سهيل الذي خرج مع أبيه إلى بدر فلما لقيا الرسول محمداً صلى الله عليه وسلم هرب منه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. إذ كان قد أسلم من قبل وكتم إسلامه(١٧).

وولد لسهيل عتبة(١٨). وهند وأمهما الخنساء بنت أبي جهل عمرو ابن هشام(١٩) وسهلة بنت سهيل أمها فاطمة بنت عبد العزى بن أبي قيس(٢٠).

ويكنى سهيل بن عمرو، بأبي زيد وهو خطيب قريش وفصيحهم ومن أشرافهم، وكان سمحا جواداً وكان من علو شأنه لما أسر يوم بدرأن فداه المكرز بن حفص بن الأحنف، فقال ضعوا القيد في رجلي إلى ان يبعث أبو زيد إليكم بالفداء، وقال مفتخرا

فديت بأذواد كرام سبا مني ... ينال الصميم عزمها لا المواليا

وقلت سهيل خيرنا فاذهبوا به ... لابناء ناحين يدراء الامانيا(٢١).

وهو من الطلقاء وأسلم يوم فتح مكة وحسن إسلامه، ويوم وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وقف في مكة خطيباً بنحو من خطبة الصديق (رض) بالمدينة فسكنهم وعظم الإسلام

---

(١٣) الزبيري، المصدر السابق، ٤٢٠ - ٤٢١، الذهبي، سير اعلام، ١/١٤٠، وانظر كذلك كتابه العبر في خبر من غبر، تحقيق، صلاح الدين المنجد، د/ط، الكويت ١٩٦٠، ٢٢.

(١٤) الزبيري، المكان نفسه، الذهبي، سير اعلام، المكان نفسه، ابن عبد البر، المصدر السابق، ١/١٦٢١، ابن الاثير المصدر السابق، ٦/٥٤.

(١٥) انظر الزبيري، المكان نفسه الذهبي، الاصابة في تمييز الصحابة، د/ط، مصر، ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م ٤/١ ٣

(١٦) انظر الذهبي، تهذيب التهذيب، ط١، بيروت، ١٣٢٥، ٤/٢٦٥.

(١٧) انظر الزبيري، المصدر السابق، ١/٤١٨ - ٤١٩، ابن عبد البر، المصدر السابق، ٣/١٦٢٢ - ١٦٢٣.

(١٨) انظر الزبيري، المصدر السابق، ١/٤١٨ - ٤٢١.

(١٩) الزبيري، المكان نفسه.

(٢٠) الزبيري، المكان نفسه.

(٢١) انظر الزبيري، المصدر نفسه، ٤١٧.

على يديه بمكة(٢٢).

وأبو جندل هو من جيل الرسول صلى الله عليه وسلم وطبقته فهو من أبناء الجيل السادس، فاذا ما حاولنا تطبيق الجدول (١) السابق على أبي جندل سيتبين لنا بوضوح أنه من جيل الرسول صلى الله عليه وسلم وطبقته(٢٣).

جدو رقم (٢)

الطبقة	١	٢	٣	٤	٥	٦
الاسم	قصي	عبد مناف	هاشم	عبد لمطلب	عبد الله	محمد
الاسم	نصر	عدود	عبد شمس	عمرو	سهيل	لعاص«ابوجندل»

ولما كان نصر بن حسل من المعاصرين لقصي ومن طبقته(٢٤)، فإنّ ولادة ابن جندل تكون قريبة من ولادة الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو من جيل الرسول صلى الله عليه وسلم وطبقته.

١- اسلامه. يبدو أن الإسلام قد دخل بيت آل سهيل بن عمرو في وقت مبكر من عهد الدعوة الإسلامية في مكة وليس أدل على ذلك من أن عبد الله أخا العاص (ابا جندل) كان قد دخل الإسلام وكتمه عن ال بيته واستمر على ذلك حتى يوم بدر يقول ابن اسحاق: «لما خرج قومه لملاقاة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم بدر انحاز إلى المسلمين وهرب من أبيه»(٢٥). مما يؤكد أن الإسلام كان قد دخل بيت سهيل بن عمرو من دون علمه، ومن البديهي ان يكون أبو جندل قد دخل فيما دخل فيه اخوه، إلا أن أمره على ما يبدو قد كشف سريعا مما حدا بأبيه إلى سجنه ووضعه في الحديد لكيلا يفر منه إلى المدينة. وظل على هذه الحال محبوسا حتى عمرة القضاء عندما تمكن من الفرار من سجنه بمكة. أو أن يكون احد المؤمنين بدعوة الإسلام من داخل مكة قد أعانه على ذلك فالتحق بأبي بصير بقاعدة العيص.

---

(٢٢) انظر الذهبي، سير الاعلام، ١/١٤١.

(٢٣) للمريد بشار الطبقة والجيل انطر ابن خياط، أبو عمر خليفة. الطبقات، تحقيق د. اكرم ضياء العمري، ط١، بغداد، ١٩٦٧، ٤٠ - ٤٥، وانظر النعيمي، دور بني مخزوم، ١٨ - ٢٠.

(٢٤) انظر جدول (٢) للرجال المعاصرين لقصي، النعيمي، المرجع نفسه، ٢٢.

(٢٥) ابن هشام، المصدر السابق، ٢/٣٣٢ - ٣٣٣، ابن عبد البر، المصدر السابق، ٣/١٦٢٢ - ١٦٢٣.

جهادهما في سبيل الله

وتبدأ قصة جهاد هذين الصحابيين مع أحداث صلح الحديبية اذ عقد زعماء الملأ من كفار قريش العزم على حبس أبنائهم ومواليهم من القادرين عليهم من الخروج والالتحاق بالرسول صلى الله عليه وسلم وذلك عندما نجح الرسول صلى الله عليه وسلم في الهجرة فعمدوا إلى حبسهم وسجنهم ومنع الطعام والشراب عنهم ليفتنوهم عن دينهم. كما عمدت مجموعة من القبائل العربية الموالية لقريش هي الاخرى إلى حبس أبنائها المؤمنين المستضعفين، مثل قبائل غفار وأسلم وجهينة(٢٦). وغيرها، ومنعهم من الهجرة إلى المدينة واستمرت محنة هؤلاء إلى ما بعد الحديبية(٢٧).

كان الرسول صلى الله عليه وسلم يهدف من زيارته مكة إلى أداء العمرة أولا وافهام أهل مكة وقبائل العرب ان الإسلام يجل البيت الحرام ويقدسه ويجعل من أركانه الحج إليه، حتى يفوت على قريش فرصة تاليب قبائل العرب على الإسلام ورسوله من حيث إنه لا يحترم البيت ولا يقدسه. لذا أعطى لزيارته للبيت كل معاني التقديس والاحترام، فلقد أرسل الهدي أمامه وأحرم ووضع السيوف في القراب. مما يدل على أنه جاء لأداء العمرة وليس للحرب او للقتال، إلا أن زعماء مكة الذين فاجأتهم تلك الزيارة اعدوا العدة لقتاله واقسموا على منعه من دخول البيت. عندها قال الرسول صلى الله عليه وسلم «ويح قريش مادا لوخلت بيني وبين العرب»(٢٨). «والله لا تسألني قريش عن خطة إلا قبلتها»(٢٩). مما يدل على أن سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم تجاه قريش هي عقد هدنه لكي يتفرغ لتحقيق اهداف دولته جميعا. ومنها تصفية جيوب اليهود في خيبر وغيرها ثم إفساح المجال لدعاة الإسلام والتوجه جنوبا نحو اليمن. وعقد معاهدات مع القبائل العربية الموالية لقريش بهدف تحييدها ومن ثمة كان ميالاً إلى القبول بأية خطة تضعها قريش خدمة لأنهاء حالة الحرب بينه وبينها ولو لمدة وجيزة.

ولما أدرك زعماء الملأ في مكة حقيقة الأهداف المرجوة من زيارة الرسول صلى الله عليه

---

(٢٦) ابن عبد البر، المصدر نفسه، ٣/١٦١٤.

(٢٧) للمزيد بشان ذلك انظر الواقدي، المصدر السابق، ٢/٦٠١ – ٦٠٢.

(٢٨) ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٥٦ – ٣٥٧، والواقدي، المصدر السابق، ٢/٥٨٧.

(٢٩) ابن هشام، المصدر نفسه، ٣/٣٥٨.

حملة ابي بصير رضي الله عنه وصاحبه

وسلم إلى مكة، ومنها أنها – أي قريشاً – سوف تؤلب عليها القبائل العربية في حالة منعه من زيارة البيت. لذلك دخلت معه في مفاوضات طويلة تكررت فيها السفارات والزيارات والوفود. وجرت فيها مجموعة من الاستفزازات العسكرية من فرسان قريش للحيلولة دون السماح للرسول صلى الله عليه وسلم بدخول مكة. «وحتى لا تقول العرب بأن محمداً دخلها عنوة». ختمت هذه السفارات بإرسال قريش وفدا مفاوضا رفيع المستوى يرأسه سهيل بن عمرو بن عامر بن لؤي سيد من سادات مكة، ومكرز بن حفص وحويط بن عبد العزى(٣٠). فعندما وصل إلى مقر المفاوضات قال الرسول صلى الله عليه وسلم ان قريشا تريد الصلح. ونحن هنا لا نريد استعراض مجمل الأحداث التي جرت بين الرسول صلى الله عليه وسلم وقريش لعقد هذا الصلح. بل سنحاول مناقشة البند الذي اصر سهيل على كتابته في نص الوثيقة وتنفيذه فوراً(٣١).

وينص هذا البند كما هو مثبت في وثيقة الصلح حسبما أورده ابن اسحاق «على أنه من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يرده عليه»(٣٢)، ففي الوقت الذي كانت المعاهدة تكتب فيه بصورتها النهائية وجميع الاطراف تترقب نهاية هذا الحدث، طلع على الرسول صلى الله عليه وسلم أبو جندل وهويرسف بالحديد، وكان أبوه قد حبسه في مكة، فأفلت فلما راه قام اليه فضرب وجهه وأخذ بتلأبيبه يتله وقال: يا محمد قد لجت القضية بيني وبينك قبل ان ياتيك هذا وهو اول شي اقاضيك فيه قال صدقت فرده الرسول صلى الله عليه وسلم قائلا يا أبا جندل اصبر واحتسب فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، وانا صالحنا القوم وأنا لا نغدر ولا نخون، فصاح أبو جندل بأعلى صوته يا معشر المسلمين أرد إلى المشركين يفتنوني في ديني(٣٣). وعلى وفق شروط المعاهدة أعيد أبو جندل إلى مكة وحبس مجددا. وقد أثر هذا الموقف المثير في عموم المسلمين الذين كانوا قد خرجوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم وهم لا يشكون في الفتح حتى وثب عمر بن الخطاب (رض) فأتى أبا بكر فقال

---

(٣٠) ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٦٧ – ٣٦٨، الواقدي، المصدر السابق، ٢/٥٨٧ – ٥٨٨.

(٣١) ابن هشام، المكان نفسه، الواقدي، المصدر السابق، ٢/٦٠٨ – ٦٠٩.

(٣٢) ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٦٦، الواقدي، المصدر السابق، ٢/٦٠٨ – ٦٠٩.

(٣٣) الزبيري، المصدر السابق، ١/٤١٩، ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٦٧ – ٣٦٨.

يا أبا بكر أو ليس برسول الله؟؟، قال. بلى قال أولسنا بالمسلمين؟؟ قال بلى، قال أوليسوا بالمشركين؟ قال بلى قال فعلام نعطي الدنية في ديننا(٣٤). فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم مقالة عمر (رض) قال له «أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني»(٣٥). لم يدرك عموم الصحابة سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم تجاه قريش فلقد كان لابد للرسول صلى الله عليه وسلم من تحقيق هذه المصالحة، للتفرغ لتنفيذ الأهداف المرسومة لخدمة الدعوه تلك التي سبق أن تحدثنا عنها، وعليه كان لابد من القبول بعدد من البنود والشكليات التي قد تبدو في ظاهرها مجحفة بحق المسلمين، غير أن حقيقة الأمر ليست كذلك، ولأن الأهمية تكمن في تحقيق المصالحة وتوقيع معاهدة الصلح فاذن لا يعني اصرار قريش على رفض بعض الشكليات وإعادة أبي جندل الإساءة إلى المسلمين الدنة، بقدر ما يعني أن هذه الحالة لن تستمر إلى الأبد بدليل قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأبي جندل ارجع، فإن الله سوف يجعل لك ولمن معك فرجاً ومخرجاً. وان قريشاً بإصرارها على ذلك سوف تلحق بنفسها وبمصالحها أذى كبيرا وهذا ما تحقق فعلا بعد ذلك.

ولا تاتي مشكلة قريش اذن بتنفيذها هذا البند وانما بسبب عنادها وكفرها وضلالها فضلا عن انها لا تريد ان تظهر بانها وقعت صلحا مهينا مع الرسول صلى الله عليه وسلم، بل انها املت عليه وعلى المسلمين شروطها. وكان من نتيجة اصرارها على تنفيذ هذا البند والتمسك به ان جعلها تتهاون في تشديد قبضتها على من هم بحوزتها من المستضعفين المؤمنين على اعتبار ان في حالة هروب احدهم ولجوئه إلى المدينة سوف يكون بمقدورها اعادته بسهولة إلى مكة وسجنه مجدداً.

ولم تمر عدة أشهر على توقيع معاهدة الصلح حتى تمكن أبو بصير من الإفلات من سجنه والالتحاق بالرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، ولما كان زعماء مكة يدركون تماما ان الرسول صلى الله عليه وسلم سينفذ بنود الصلح من دون أي تأخير أو تردد فقد كتب الاخنس بن شريق الثقفي والازهر بن عوف كتاباً بعثا به مع مولى لهما ورجل من بني عامر بن لؤي استأجراه ليرد عليهم أبا بصير، وعندما وصلا إلى المدينة وأخبرا الرسول صلى

---

(٣٤) ابن هشام، المكان نفسه، الواقدي، المكان نفسه

(٣٥) ابن هشام، المكان نفسه، والواقدي، المكان نفسه.

الله عليه وسلم بخبر صاحبهما، ودفعا بكتاب قريش إليه، دعا الرسول صلى الله عليه وسلم على الفور أبا بصير وقال له، يا أبا بصير، ان هؤلاء القوم قد صالحونا على ما قد علمت، وانا لا نغدر ولا نخون فالحق بقومك فقال يا رسول الله تردني إلى المشركين ليفتنوني في ديني؟، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم اصبر يا أبا بصير واحتسب فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين من المؤمنين فرجاً ومخرجاً(٣٦).

وكما توقع زعماء الملإ من قريش كانت استجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لكتابهم الالتزام والتطبيق الفوري لبنود المعاهدة فلا مراوغة ولا تضليل، لان الوفاء بالعهود من أخلاق المسلمين ورسولهم، فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بصير بضرورة العودة إلى مكة وفاء للعهد مع قريش، وفي الوقت نفسه كانت استجابة الصحابي الجليل أبي بصير أكبر إذا التزم ورافق رسولي قريش اللذين كلفا باعادته إلى مكة غير أن الفروسية والشجاعة اللتين كان يتمتع بهما أبو بصير تفتقتا وهو في طريقه إلى الأسر مجددا، فهو يريد الخلاص من نير الاضطهاد والسجن والتعذيب والافتتان عن دين الحق، في الوقت الذي لا يريد فيه ان يسيء تصرفاً يقوم به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في علاقته مع قريش، فلما كانوا بذي الحليفة(٣٧). جلسوا جميعا إلى سور حائط(٣٨). قال أبو بصير لأحد حراسه وهو يستخف به، أصارم سيفك؟ قال هذا: نعم. قال. أنظر إليه؟ قال إن شئت. فأخذه فضرب به عنقه، وهرب الحارس الثاني عائدا إلى المدينة، فلما راه الرسول صلى الله عليه وسلم وهو جالس في المسجد قال: هذا رجل قد رأى فزعا. فلما انتهى إليه قال قتل صاحبكم صاحبي. فما برح حتى طلع أبو بصير متوشح السيف، فوقف على الرسول صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله وفّيت ذمتك وأدى الله عنك أسلمتني بيد القوم. وقد امتنعت بديني ان أفتن فيه أو يعبث بي(٣٩). على الرغم من ذلك لم يشأ الرسول

---

(٣٦) الزبيري، المصدر السابق، ٤١٨/١ – ٤٢٠، ابن هشام، المكان نفسه، الواقدي، المكان نفسه

(٣٧) ذي الحليفة: هو مكان قريب من مدينة يثرب.

(٣٨) حائط هو البستان في عرف أهل يثرب المحاط بسور من جميع جهاته فيقال حائط سعد وحائط ابن سلول أي بستان وحائط جمعه حوائط وهو أشبه بالحديقة انظر البخاري صحيح، تقديم، محمود النواوي، المحالة، القاهرة، ١٩٧٦، ١٥٤/٣

(٣٩) ابن هشام، المصدر، السابق، ٣٧٣/٣، ابن الاثير، اسد الغابة، ٥٧/٦ – ٥٨.

صلى الله عليه وسلم أن يبارك عمل أبي بصير، بل رد على ذلك قائلا لأبي بصير «ويل امه محشي حرب لو كان معه رجال»(٤٠)، كما رفض الرسول صلى الله عليه وسلم ان يخمس سلب المقتول وقال له يا أبا بصير هنيئا لك سلب صاحبك. اذهب حيث شئت(٤١) مما أوحى إلى أبي بصير بأن لا مكان له في المدينة لان ذلك لا يسوغ نقض العهد مع قريش، ومن ثمة خرج أبو بصير حتى نزل العيص من ناحية ذي المروة على ساحل البحر(٤٢) وعند ذاك أصبحت ناحية العيص مقرا لأبي بصير (رض). ان نجاح أبي بصير في مسعاه لإنقاذ نفسه من أن يفتن في دينه ودعوة الرسول صلى الله عليه وسلم للمستضعفين أينما كانوا إلى نصرة أنفسهم والحفاظ على عقيدتهم دفعهم إلى تحطيم قيودهم والفرار بدينهم والتوجه إلى قاعدة العيص الجهادية التي أصبحت معسكرا يتجحفل فيه اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم من الذين استضعفتهم قريش والقبائل العربية الموالية لها. فكان أول من التحق بهذه القاعدة ينال شرف الجهاد في سبيل الله، ويقوض على زعماء مكة ومشركيها الهدوء الذي تحقق لهم بعد صلح الحديبية، أبو جندل (رض) ذاك الصحابي الذي أصر أبوه على إعادته إلى الأسر وهو مكبل بالحديد ثم سجنه في مكة يوم الحديبية إصرارا منه وعنادا على الكفر والطغيان، ليصبح عند ذاك الساعد الأيمن لأبي بصير وما هي إلا أشهر قلائل حتى توافدت جموع المستضعفين الفارين من سجون أسيادهم كفار مكة وغيرها، لتلتحق بقاعدة العيص، مشكلة هناك قوة عسكرية عقائدية أخذت على عاتقها محاربة زعماء الشرك والوثنية ملحقة بقريش وزعمانها وحلفائها مهانة كبيرة

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن في ضوء ما أجمعت عليه الروايات التاريخية من أن عدد افراد هذه القوة قد تراوح بين الستين والسبعين(٤٣)، (ما عدا رواية واحدة قدمها ابن عبد

---

(٤٠) محش حرب أي انه يوقد الحرب ويهيجها ويشعل نارها، وتقول حش فلان النار يحشها، اذا أوقدها وجمع لها الحطب، لو كان معه رجال فهي دعوة من الرسول صلى الله عليه وسلم للمستضعفين في مكة إلى تحرير أنفسهم، للمزيد انظر ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٧٣ وانظر كذلك البخاري، كتاب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب.

(٤١) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق، حسن محمد المسعودي، ط١، القاهرة ١٩٢٨، ٢/١٢٦ - ١٢٧

(٤٢) ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٧٢.

(٤٣) الزبيري، المصدر السابق، ١/٤١٩ ٤٢٠، ابن هشام، المصدر السابق، ٣/٣٧٣، الواقدي، المصدر السابق، ٢/٦٢٧، ابن الاثير، اسد الغابة، ٦/٣٦.

البر إذ يقول فيها هم ثلاثمائة رجل من قبائل عربية عدة(٤٤)) هو.
من هؤلاء الرجال وما قبائلهم وعشائرهم؟ ولماذا أغفلتهم كتب السير والتراجم والطبقات والسنن ولم تتحدث إلا عن اثنين فحسب، هما: أبو بصير وأبو جندل؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تدفعنا إلى القول إن هناك عوامل عدة دفعت إلى ورود هذه الرواية على هذا الشكل الضعيف من الافتراض والتخمين فيها:

١- إن السيرة النبوية وما رافقها من أحداث لم تكتب إلا في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وهي حقبة تميزت بكثرة الوضاع والمتقولين الذين كان همهم الاساس خدمة مصالحهم الحزبية والسياسية.

٢- ان بعد الفترة الزمنية ما بين وقوع الحدث وتدوينه فضلاً عن اهتمام كتّاب السير بعدد من الشخصيات ذات العلاقة بالسيرة التي لعبت دورا مميزا في أحداث السيرة، جعلها تغفل على نحو أو آخر عن إيراد الحديث عن شخصيات أخرى لعبت دورا يكاد يكون مماثلا لما لعبه هؤلاء، وهكذا تحكمت الأهواء والرغبات في تشكيل مجموعة من أحداث السيرة بما يتلاءم ورغبة الكتاب. أو الرواة أو الحفاظ.

٣- إن هؤلاء المستضعفين كانوا من قبائل عربية شتى فضلا عن عشائر قريش ولاسيما الأحلاف التي كانت على ما يبدو، لا ترغب في الإعلان عن الذين دخلوا في الدين الجديد لأن إعلان ذلك يعد عاراً عليها ومثلبة، فكان زعماء العشائر عندما يعلمون بخروج أحد أبنائها عن عقيدة الشرك، يعملون على حبسه وسجنه ومنع الطعام والشراب عنه ليفتن عن دينه، وكذا فعل زعماء القبائل العربية من الذين ارتبطوا بأحلاف وعهود ومواثيق مع قريش اذ كانوا يخشون على مصالحهم الاقتصادية من ان تصاب بأذى إذا ما أفشوا أو أعلنوا عن عدد الداخلين في الإسلام من أبنائها. وهكذا طمرت أسماء هؤلاء الرجال ولم يذكر عنهم شي.

٤- كما أن هذا الحدث نفسه ألحق بقريش هزيمة منكرة أمام القبائل العربية، مما جعل الروايات التاريخية فيما يخص دورهم ونشاطهم لا تقدم الا معلومات ضئيلة جدا. ومع ذلك حاولت جاهدا العثور على اسم واحد من هؤلاء ولكن دون جدوى. غير أنني لحظت وأنا أراجع عدد المؤمنين المستضعفين في المرحلة المكية أن قسماً كبيراً منهم تمكن من

(٤٤) ابن عبد البر، المصدر السابق، ٣/١٦١٤.

الهجرة إلى يثرب، وقسما لم يذكر عنهم شي، مما يدل على أن هؤلاء بقوا في مكة تحت الأسر والتعذيب في سجون مكة، مما يدل على صحة هذا الافتراض وقبوله وورود اسماء لامعة في كتب السيرة والتراجم والسنن تتحدث عن نجاح أحد الصحابة في إنقاذ اثنين من هؤلاء المسضعفين. يحدثنا ابن اسحاق عن هذه المحاولة بقوله «قال الرسول صلى الله عليه وسلم وهو في المدينة من لي بعياش بن أبي ربيعة وهشام بن العاص فقال الوليد بن الوليد بن المغيرة أنا لك يا رسول الله بهما، فخرج إلى مكة.... وكانا محبوسين في بيت لاسقف له. فلما أمسى تسور عليهما.. . ثم حملهما على بعير له وساق بهما إلى المدينة(٤٥)

إن هذه المحاولة الناجحة لتدل على أن هناك محاولات غيرها، ولكنها على ما يبدو لم يكتب لها النجاح بسبب حرص قريش أنذاك، وتشددها في مراقبة المحبوسين لديها من المسلمين الذين استضعفتهم مما جعل مثل هذه المحاولات تفشل.

ومن الأدلة الاخرى على صحة هذا الافتراض ما ذكره الواقدي من حديث عثمان بن عفان (رض) يوم الحديبية عندما دخل مكة لنقل رسالة الرسول لزعماء مكة قال (ثم كنت أدخل على قوم مؤمنين من رجال ونساء مستضعفين، فأقول إن رسول الله يبشركم بالفتح) (فقد كنت أرى الرجل منهم كالمرأة ينتحب حتى أظن انه يموت فرحا بما خبرته، فيسأل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخفي المسألة ويشتد ذلك على أنفسهم)(٤٦).

والمسألة ذات الأهمية في هذه الدراسة هو تحديد حجم القوة التي التحقت بقاعدة العيص وشكلت قوة ضاربة قوضت مضاجع زعماء مكة، يقول ابن اسحق «فخرجوا إلى أبي بصير بالعيص، فاجتمع إليه منهم قريب من سبعين رجلا»(٤٧) في حين يحددهم ابن الأثير بقوله «هم قريب من ستين أو سبعين»(٤٨) عدا ابن عبد البر الذي حددهم بقوله «هم ثلاثمائة من قبائل عربية عدة»(٤٩)، وعليه يمكن القول إن عددهم كان سبعين رجلا تقريباً.

قد يبدو هذا الرقم لعدد الرجال الملتحقين بقاعدة العيص قليلا إلا أنه في الواقع ممتاز، قياسا بسرايا الرسول صلى الله عليه وسلم التي كان يرسلها للقيام بمجموعة من المهام

(٤٥) ابن هشام، المصدر السابق، ٨٨/٢.
(٤٦) الواقدي، المصدر السابق، ٦٠١/٢.
(٤٧) انظر ابن هشام، المصدر السابق، ٣٧٣/٢.
(٤٨) انظر ابن الاثير، المصد السابق، ٣٥/٦.
(٤٩) انظر ابن الاثير، المصدر السابق، ٣٥/٦.

العسكرية ضد قريش وغيرها من القبائل العربية، فسرية أبي عبيدة مثلا عندما أرسلها الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ثنية المرة لم يكن عدد رجالها ليزيد عن ستين أو ثمانين(٥٠)، وكذلك سرية حمزة بن عبد المطلب (رض) إلى سيف بحر لم يزد عدد رجالها عن ثلاثين رجلا(٥١)، وهكذا فقوة أبي بصير تشكل سريتين من سرايا التشكيل العسكري في الوقت الحاضر(٥٢)، وعليه كان في إمكان أبي بصير ومساعده أبي جندل المناورة بهاتين السريتين إذ يمكن تقسيم السرية على عدة مفارز، تتكون المفرزة من عشرة أفراد (كما حصل في رهط عبد الله بن جحش الذي أرسله الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ناحية نخلة وكان عدد رجاله ثمانية فقط)(٥٣).

ومن ثمة كان في استطاعة هذه المفارز الجهادية ان تقوم بالاستطلاع والهجوم والقتال والمشاغلة وقطع الطريق على الفارين، وهكذا، ولم يكن في إمكان قريش أن تفعل أي شيء حيال هؤلاء المجاهدين الذين طالما اتخذوا من الجبال أوكارا لهم حيث تصعب مقاتلتهم حتى من الجيوش النظامية وأصبحت هذه السرايا والمفارز الجهادية تلحق بقريش وقوافلها التجارية خسائر جسيمة، يحدثنا ابن اسحاق عن ذلك بقوله (وكانوا قد ضيقوا على قريش لا يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه، ولاتمر بهم عير إلا اقتطعوها)(٥٥).

وهذه الأبيات الشعرية لأبي جندل التي يخاطب بها زعماء قريش تعبير صادق عن عظمة هذه القوة وتحديها العلني لزعماء مكة ومصالحها.

أبلغ قريشا من أبي جندل	أني بذي المروة بالساحل
في معشر تخفق ايمانهم	بالبيض فيها والقنا الذابل
يأبون أن تبقى لهم رفقة	من بعد اسلامهم الواصل
او يجعل الله لهم مخرجاً	والحق لا يغلب بالباطل(٥٦)

---

(٥٠) انظر ابن هشام، المصدر السابق، ٢/٢٢٤، الواقدي، المصدر السابق، ١/١٠.

(٥١) انظر ابن هشام، المصدر السابق، ٢/٢٢٧، الواقدي، المصدر السابق، ١/٩.

(٥٢) انظر خطاب، محمود شيت، الرسول القائد، ط١، بغداد، ١٩٦٠، ٢٠، ٤٠، ٦٥.

(٥٣) انظر ابن هشام، المصدر السابق، ٢/٢٣٨ – ٢٣٩، الواقدي، المصدر السابق، ١/١٣.

(٥٤) للمزيد انظر الدره، محمود، تاريخ العرب العسكري، ط١، بيروت، ١٩٦٢، ٢٠٨.

(٥٥) ابن هشام، المصدر السابق، ٢/٢٧٣ ٢٧٤، الواقدي، المصدر السابق، ٢/٩٢٧، ابن عبد البر، المصدر السابق، ١/١٦٢١، ابن الاثير، المصدر السابق ٦/٣٦ – ٣٧

(٥٦) انظر ابن عبد البر، المكان نفسه.

وهكذا عظمت مشكلة قريش في الإصرار على تطبيق هذا البند فهي لم تعد قادرة على الإبقاء على من هم لديها في الحبس ولا هي قادرة على حماية رجالها عندما يقومون بإعادة الفارين من سجونها في مكة، ولا هي قادرة على حماية رجالها وقوافلها التجارية من هجمات هؤلاء الخارجين عليها، وليس في إمكان الرسول (ص) حماية مصالح قريش لان هؤلاء الخارجين عنها ليسوا من رعايا دولته، وهكذا أصبحت معاناة أهل مكة وزعمائها كبيرة جدا، فهي لم تحقق أي مكسب من معاهدة صلح الحديبية، بل إن معاناتها أصبحت عظيمة بسبب هجمات جماعة أبي بصير وصاحبه أبي جندل. فبارت تجارتها وقلت أموالها وقتل رجالها وضاعت هيبتها مجددا بين قبائل العرب الموالين لها. فلقد ضرب رجال أبي بصير على تجارها طوقا عظيما وضيقوا عليها كثيرا، في حين حقق الرسول صلى الله عليه وسلم جميع أهدافه من عقد صلح الحديبية، فسراياه استمرت بالضرب على أيدي الخارجين على دولته من القبائل العربية، ودعاته انتشروا في الجنوب إلى حدود اليمن يبشرون بالدين الجديد ويدعون إلى توحيد الله، وتصفية العناصر اليهودية التي التجأت إلى خيبر، وتأمين وقوف جميع تجمعاتهم في شمال الحجاز إلى جانبه. وهكذا بدا الفرق واضحا بين الرسول صلى الله عليه وسلم وقريش في سياستيهما بشأن صلح الحديبية. فقريش لم تستطع ان تستثمر أو تحقق أية فائدة من جراء ذلك الصلح فلا تجارتها حققت الأمان لها ولاعاد في إمكانها المحافظة على قيادتها للقبائل العربية الوثنية جنوبا ولا هي حافظت على البند الذي أصرت على تطبيقه بالسيطرة على المستضعفين في سجونها وهكذا أصبحت نتائج صلح الحديبية سلبية جدا على قريش ومصالحها السياسية والاقتصادية والدينية. فإذا كانت في السابق تصارع على جبهة الرسول صلى الله عليه وسلم ودولته فلقد صارت تحذر في تعاملها مع سرايا المسلمين وكثيرا ما سلمت قوافلها نتيجة لسياسة الحذر تلك، بل إنها كانت أحيانا ترد عسكرياً على هجمات المسلمين للحيلولة دون الإضرار بمصالحها التجارية وهي شريان حياتها. إلا أنها وتحت وطأة هجمات المجاهدين المنطلقين من قاعدة العيص، لم يعد في قدرتها تحقيق ذلك فهي لا تقوى على حرب العصابات أو حرب الجبال وهكذا.

فما العمل حيال ذلك سوى التنازل عن البند البغيض الذي ألحق بها هزيمة نكراء أمام الرسول صلى الله عليه وسلم ودولته وأمام حلفائها من القبائل العربية. لذا سارعت إلى

التخلي عن هذا البند وهي صاغرة، إذ أرسلت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم تطلب منه إيواء أبي بصير وأعوانه فلم تعد بها حاجة إليه وإلى أعوانه. ويحدثنا ابن اسحاق عن موقف قريش ذاك بقوله. (حتى كتبت فيهم قريش إلى رسول صلى الله عليه وسلم يسألونه بأرحامهم لما آواهم فلا حاجة لنا بهم)(٥٧) ولما وصل كتاب قريش إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، كتب إلى أبي بصير وأبي جندل ليقدما عليه فيمن معهما)(٥٨) «من المسلمين وان يلحقوا ببلادهم وأهليهم»(٥٩) فقدم كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم على أبي جندل، وأبو بصير يموت فمات (رض) وكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده يقرؤه. فدفنه أبو جندل مكانه وصلى عليه وبنى على قبره مسجداً(٦٠).

مما سبق عرضه في هذه الدراسة المتواضعة يمكننا القول إن السياسة المرنة للرسول صلى الله عليه وسلم تجاه قريش متمثلة في التخلي عن مجموعة الشكليات، والقبول بواحد من البنود الذي عده كثير من الصحابة انتقاصا لهم قد حققت لعموم المسلمين ودولتهم مكاسب عظيمة على المستويات السياسية والاقتصادية والعقائدية. مثلما ألحقت سياسة زعماء مكة المدفوعة بعناد الكفر وطغيان الشرك والإصرار على الشكليات وفرض بنود لم يحسب لنتائجها أي حساب بهم وبمصالحهم السياسية والاقتصادية والدينية أشد الاذى وأعنفه. مما دفعهم بعد فترة لا تزيد على السنة إلى البحث عن الوسائل التي تزيل عن كاهلهم هذه الأضرار وتعيد إليهم ماء وجوههم الذي أريق. فكان لابد من التنازل المهين أمام المسلمين والتوسل إلى رسولهم لإنقاذهم مما هم عليه من بلوى.

ويمكننا ان نستنتج من هذه الدراسة كذلك أن القيادة الفعلية لجماعة المسلمين في قاعدة العيص العسكرية، كانت لأبي جندل (رض). فلقد ذكرت الروايات التاريخية ما يأتي (وكان أبو بصير يصلي لأصحابه وكان يكثر من قول الله العلي الأكبر من ينصر الله فسوف ينصره. فلما قدم عليهم أبو جندل كان يؤمهم ويصلي بهم)(٦٠) ولما كانت الإمامة في الصلاة دليلا على الإمارة والقيادة، فالقيادة إذن لأبي جندل، وهناك استدلال آخر على

---

(٥٧) ابن هشام، المصدر السابق، ٢/٢٧٣ – ٢٧٤، الواقدي، المصدر السابق، ٢/٦٢٩.

(٥٨) الزبيري، المصدر السابق، ١/٤٢٠، ابن الاثير، اسد الغابة، ٣/٥٥٩.

(٥٩) انظر الذهبي، الاصابة، ٤/٢١٣، ابن عبد البر، المصدر السابق، ١/١٦١٤، ابن الاثير، المصدر السابق، ٦/٣٦.

(٦٠) الذهبي، المكان نفسه، ابن عبد البر، المصدر السابق، ١/١٦١٣.

صحة هذا الافتراض، وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما كتب رسالته إلى أبي بصير وجهها نصا إلى أبي جندل وأبي بصير(٦١). يقول الذهبي فقدم كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم على (أبي جندل، وأبو بصير يموت)(٦٢) مما يدل على ان القيادة الفعلية كانت لأبي جندل، أو ان قيادة المجموعة أُو كِلَتْ لأبي جندل بسبب قدم إسلامه أو لأنه يكبر أبا بصير عمرا، أو أن أبا بصير (رض) تخلى له عن القيادة.

ومهما يكن من أمر فلقد لعبت تانك القيادتان دورا بارزا في نصرة الحق، وتحقيق حريتهما وحرية جميع المستضعفين من المسلمين الذين كانوا محبوسين في سجون قريش وغيرها من القبائل العربية الموالية، وليس هذا فحسب بل إن جهادهما في سبيل الله وضمن تلك الظروف الصعبة أعطى صورة عظيمة لحقيقة المجاهد العقائدي المسلم الذي يقارع الكفر والطغيان للفوز بالجنة أو بالحياة السامية وأنه لا يحيد عن عقيدته مهما حاول الكفار فتنته عنها وبأي أسلوب كان.

وأخيرا نقول على الرغم من أن هذه الدراسة لم تتمكن من حصر جميع الصحابة الذين كانوا ضمن مجموعة أبي بصير وأبي جندل فانها بلا شك أعطت صورة صحيحة عن دورهم الجهادي ضد زعامة الكفر والوثنية قريش. فإذا كانت المصادر التاريخية، وغيرها قد أغفلت الحديث عنهم بوصفهم رجالا مجاهدين سواء بقصد أو بغير قصد، فان سياق المعطيات العلمية في هذه الدراسة، أثبت أن هذه المجموعة الفارة من سجون قريش وغيرها كان عدد رجالها كبيرا جدا حتى إنها أرغمت قريشاً على التخلي عن أهم بند أصرت على تنفيذه والله من وراء القصد.

---

(٦١) انظر ابن عبد البر، المصدر السابق، ١/١٦١٤.

(٦٢) الذهبي، المكان نفسه، البلاذري، المصدر السابق، ١/٢١١، ابن عبد البر، المصدر السابق، ١/١٦١٤.

(خلاصة)

تأتي هذه الدراسة محاولة من الباحث لتسليط الضوء على مشكلة سياسية عانتها قريش في تعاملها مع الرسول صلى الله عليه وسلم. وهي المحاولة على فرض أمر واقع عليه عندما جاء ليفاوض في عقد صلح الحديبية. ونتيجة لإصرارها على التمسك ببعض الشكليات والبنود من دون أن تدرك أنها سوف تؤدي في أقرب فرصة إلى أن تتحول نتائج هذه البنود لغير صالحها وبالتالي تسرع لإلغائها. فكانت حملة أبي بصير وصاحبه أبي جندل (رض).

قائمة بالمصادر والمراجع:

أولا: المصادر

(١) ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي. اسد الغابة في معرفة الصحابة. تحقيق محمد ابراهيم البنا وآخرون، د ر الشعب، د/ت.

(٢) ابن الخياط، أبو عمر خليفة. الطبقات، تحقيق. د. كرم ضياء العمري، ط١، بغداد، ١٩٦٧.

(٣) ابن سعد، أبو عبد الله محمد. الطبقات الكبرى، د/ط بيروت ١٩٦٠ - ١٩٦٨.

(٤) ابن عبد الله البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق، علي محمد البجاوي د/ط، القاهرة، د.ت.

(٥) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق حسن محمد المسعودي، ط١، القاهره ١٩٢٨

(٦) ابن هشام، أبو محمد بن عبد الله بن عبد الملك سيرة النبي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د/ط، د/ت

(٧) البخاري، أبو عبد الله محمد العمدة باب الشروط والمصالحة مع أهل الحرب صحيح، تقديم، محمود النوادي، الفجالة، القاهرة، ١٩٦٧.

(٨) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. الانساب، تحقيق: محمد حميد الله، ط١، مصر، ١٩٥٩.

(٩) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان الاصابة في تمييز الصحابة، د/ط، مصر، ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م سير أعلام النبلاء.

(١٠) الزبيري، أبو عبد الله المصعب، نسب قريش، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، د/ط، مصر، ١٩٦٧

(١١) مسلم أبو الحسن، صحيح تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، القاهرة، ١٩٥٥.

(١٢) الواقدي، أبو عبد الله، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق: ماردسن جونس، د/ط١، بيروت، ١٩٦٦.

ثانيا: المراجع:

الدرة، محمود. تاريخ العرب العسكري، ط١، بيروت، ١٩٦٢.

Abu-Baseerís Compaign and his Companions

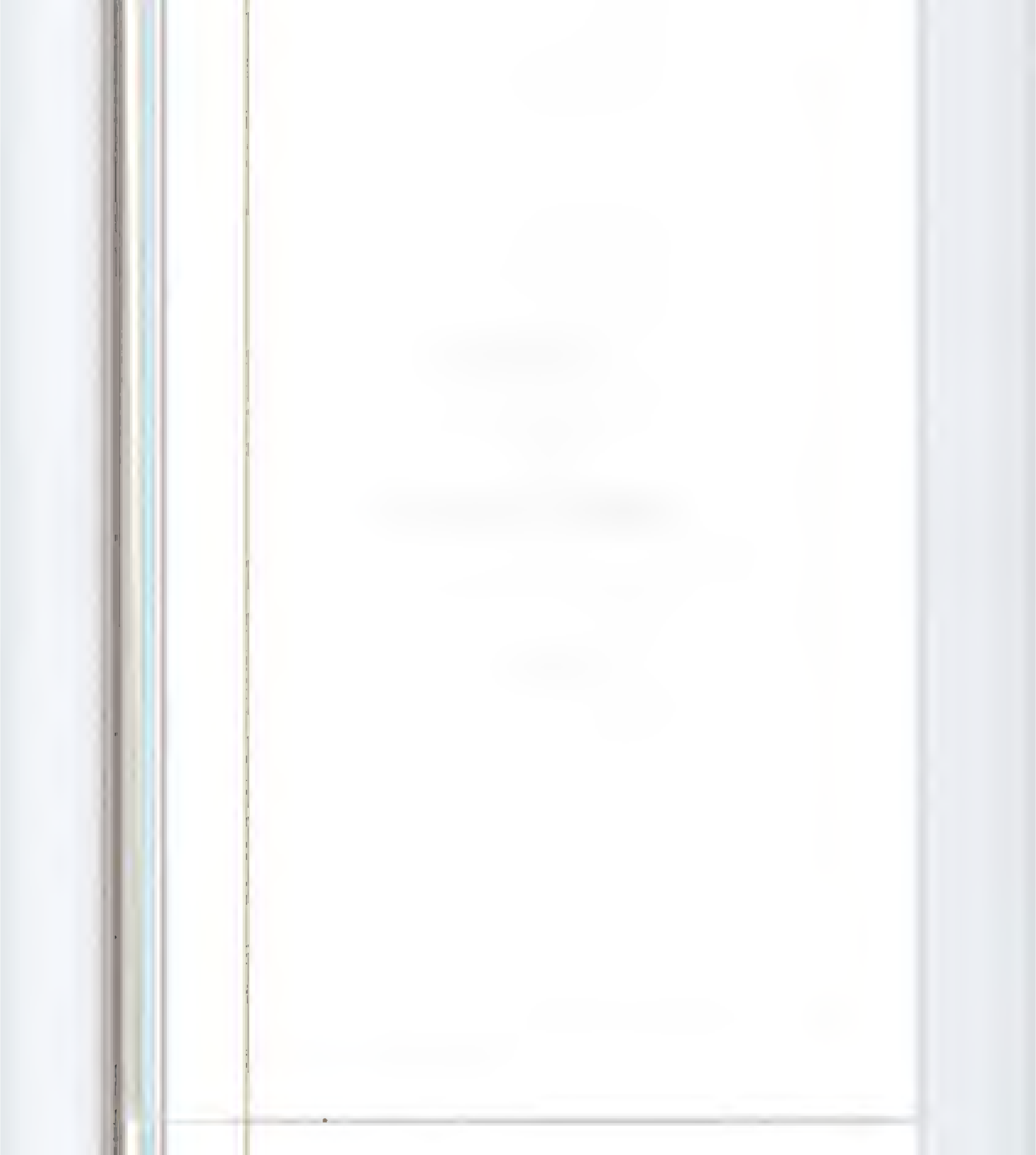
In this paper, the researcher tries to shed light on a political problem Quraysh faced in dealing with the Prophet (BPUH). The problem is that Quraysh tried to impose the status quo and force the Prophet to accept it in the peace treaty of Al-Hudaybiyah. This problem came as a result of Qurayshís insistence on including terms that would conflict with its interests and then cancel these terms. For these reasons the campaign of Abu-Baseer and him follow Abu-Jandal took place.



المال الوقفي
بين
العلماء والسلاطين

الدكتور سامي الصلاحات*

* باحث في الفقه والفقه الإسلامي.



ملخص الدراسة:

تتعرض هذه الدراسة للمال الوقفي ودوره في تحديد العلاقة الشائكة بين السلطة العلمية «الفقهاء أو العلماء»، والسلطة السياسية» السلاطين أو الحكام»، وأثر ذلك على الواقع السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية في العصور الماضية.

كما توضح الدراسة بصور مختلفة ومتنوعة أن المال الوقفي مثّل بلا ريب عاملاً أساساً وقوياً في دفع النهضة العلمية والثقافية للأمة الإسلامية، ومن خلاله تم دعم السلطة العلمية بصورة مستقلة بعيدة كل البعد عن نفوذ السلطة السياسية وتأثيرها، مما أتاح لها منافسة الأخيرة في طريق الإصلاح والنهضة.

وقد دافع العلماء بكل قوة وحزم عن أموال الوقف بوصفها مصدراً خيرياً لهذه الأمة، لا يحق لأحد مهما تعاظم سلطانه ونفوذه أن يسلبه من الأمة، كما تتضمن الدراسة بعض المظاهر السلبية لبعض السلاطين أو علماء «السوء» في التحايل على بعض الأحكام الشرعية والسطوة على الأموال الوقفية، وجعلها من ضمن المال الذي يعطى لورثتهم.

وفي هذا المبحث سنتعرض لبعض النماذج العملية التي حدثت بين العلماء والسلاطين في توجيه المال الوقفي.

ولتجلية الأمر وضوحاً، تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث إضافة إلى مقدمة وخاتمة.

المبحث الأول: نبذة تاريخية عن المال الوقفي وأثره في دعم مؤسسات الدولة.

المبحث الثاني: النزاع بين العلماء والسلاطين في الإشراف على الأوقاف.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية في دفاع العلماء عن المال الوقفي.

المقدمة

يعد الوقف المصدر التمويلي الأساس في دعم المشاريع التنموية في المجتمع الإسلامي قديماً، ولا زال هذا الأمر سارياً في عصرنا الحاضر بصور مختلفة وبتفاوت واضح من مكان إلى اخر في شتى بقاع الديار الإسلامية، نظراً للزخم الهائل الذي ورثته الأمة من سلفها الماضي العريق.

فقد ورثت الأمة الإسلامية هذا الأمر بوضوح في تراكيبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومثّل الوقف - الخيري أو الذري على حد سواء - محطة بارزة ولامعة لتمير المجتمعات الإسلامية الراقية المتحضرة عن بقية الأمم والحضارات التي فقدت هذا الإرث الحضاري السماوي.

فيرى ابن جبير(١) أن هذه الوقوف العظيمة التي انتشرت في بقاع العالم الإسلامي شرف عظيم وفخر مجلد، «فرحم الله واضعها الأول، ورحم الله من تبع ذلك السنن الصالح»(٢) وشارك الخلفاء والأمراء والولاة والأغنياء في تطوير هذا المنحى الاجتماعي، من خلال التقرب إلى الله تعالى وإبقاء ذكراهم طيبة عند الجمهور.

مع هذا كان للأمراء المسلمين اليد الطولى في إنشاء المدارس والمراكز العلمية كصلاح الدين الأيوبي الذي ملأ جميع المدن التي تحت سلطانه بالمدارس، كذلك فعل نظام الملك الوزير السلجوقي الذي ملأ بلاد العراق وخراسان بالمدارس، حتى قيل إن له في كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة(٣).

هذا بالرغم من وجود عينات من الأمراء والولاة ممن حاولوا التعدي على أموال الوقف لكنهم لم ينجحوا إلى حد ما بسبب التكافل الاجتماعي في وجه أي محاولة ضد الاستيلاء على هذه الممتلكات.

---

(١) محمد بن أحمد الكناني الأندلسي، (٥٤٠-٦١٤هـ)، رحالة أديب، أولع بالترحل والتنقل، مات بالاسكندرية، من كتبه نظم الجمان في التشكي من إخوان الزمان، انظر الأعلام، خير الدين الزركلي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٨٦)، ٣١٩/٥.

(٢) رحلة ابن جبير، الحسن بن جبير، (بيروت دار مكتبة الهلال، ١٩٨١)، ص١٨٣

(٣) من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، (بيروت المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٢)، ص١٣٦

أي أن المال الوقفي أو الوقف بصورة عامة كان سمة بارزة للأمة الإسلامية قديماً وحديثاً، يكفي حديثاً أن محمدا عليا عندما أراد مسح الأراضي المصرية ليعرف مساحتها، تبين له أن مساحة الأراضي الوقفية تبلغ حوالي (٦٠٠) ألف فدان من أصل مليوني فدان، أي أن المال الوقفي كان كبيراً جداً(٤).

تعريف المال الوقفي

نحاول في مطلع هذه الدراسة تحديد عبارة «المال الوقفي»، ولما كانت العبارة تشمل مركبين المال والوقف، سنتعرض إلى معنى المال أولاً، ثم نلحقه بمعنى الوقف، ثم نلخص المراد منه.

١- يطلق المال في اللغة على كل ما يملكه الإنسان من الأشياء، ف «المال. ما ملكته من كل شيء». قال ابن الأثير: المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل، لأنها كانت أكثر أموالهم، ومِلتَ بعدنا تمالُ، ومُلْتَ وتموّلْت، كله: كثر مالك(٥).

أما اصطلاحاً، فقد عرّفه ابن عابدين بقوله «المراد بالمال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»(٦).

٢- أما الوقف في اللغة، فيعني الحبس مطلقاً، سواء كان حسياً أو معنوياً، وهو مصدر وقفت أقف بمعنى حبست، ومنه حبس الدابة إذا حبستها على مكانها، ومنه الموقف لأن الناس يوقفون، أي يحبسون للحساب، ومنه قول العرب « وقف الدار على المساكين إذا حبسه»(٧).

---

(٤) محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، (القاهرة مطبعة مخيمر، ١٩٥٩)، ص١٥

(٥) انظر القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (بيروت الرسالة، ط٢، ١٩٨٧)، ص١٣٦٨، لسان العرب، ابن منظور، (القاهرة: دار المعارف، ط.ت)، ٦/ ٤٣٠٠.

(٦) الموسوعة الفقهية (الكويت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦م)، ٣٦/ ٣١ وما بعدها

(٧) انظر في هذا تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، (الكويت مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٧م) ٢٤/ ٤٦٧ وما بعدها، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، تحقيق جماعة من المحققين، (قطر إدارة إحياء التراث الإسلامي، ط ت)، ٢/ ١٠٥١

وفي الاصطلاح الفقهي: هو تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، وهو على نوعين، أهلي ويقصد به وقف المرء على نسله أو أقربائه، ووقف خيري وهو الوقف على جهة بر ومعروف.

وأفضل التعاريف، قولهم «حبس العين وتسبيل ثمرتها»، فهذا أجمع التعاريف في تعريف الوقف، ولعله يشمل أقوال الفقهاء كافة في تعريف الوقف وبيان أحكامه وهو: قطع التصرف في رقبة العين التي يدوم الانتفاع بها، ولا يجوز التصرف بها، وفي الوقت نفسه يحق التصرف بمنافعها وثمراتها.

المال الوقفي

لذا يمكن القول إن المال الوقفي هو: المال المخصص لغرض الوقف سواء كان عيناً أم نفعاً. وغالباً ما يصرف المال الوقفي في هذه المدارسة على مال العين بذاته، وذلك لكثرة الأنظار إليه، ولأن به يصير المالك له مالكاً للمنفعة أيضاً.

وقد انتظم المال الوقفي عموماً عيناً ونفعاً بعد عصور الخلفاء الراشدين، وخصوصاً في العصر الأموي، وقد قام القاضي توبة الحضرمي في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (٨٧هـ/٧٠٥م) بتنظيم ديوان مستقل للوقف، ثم توسع الأمر وازدهر بإيقاف الأموال على التعليم والثقافة خصوصاً في عهد العباسيين ومن جاء بعدهم(٨).

ولقد غدت ميزانية الأوقاف في كثير من الأوقات تنافس ميزانية السلطة الحاكمة أو مؤسسة الخلافة، بل وصل الأمر إلى أن تقوم مؤسسة الخلافة بالاقتراض من خزينة الوقف، فقد استشار الصالح ابن أبي الصبر إمام وقاضي جامع القرويين ٦٨٨هـ أمير المؤمنين أبا يعقوب يوسف، في تبييض صومعة القرويين وإصلاحها، فأذن له وأمره أن يأخذ من أموال أعشار الروم، ثم قال له «إن في مال الأحباس ما فيه كفاية إن شاء الله»(٩).

بل ولكثرة الأموال الوقفية زاد الاحتياط على حمايتها، فكان المستودع عبارة عن بيت حصين بابه مسلح بالنحاس، وفيه صناديق متينة توضع بداخلها الأموال لتصرف على

(٨) انظر: محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، ص١١.

(٩) الأنيس المطرب، ص٥٧، نقلاً عن الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد الله، (الرباط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦)، ٢/١٩٩.

شؤون المساجد وغيرها من مصاريف الوقف، ولما تطور الأمر وتحسنت أساليبه وتنظمت أموره زاد إعجاب التجار المسلمين به، فالتمسوا وضع أموالهم وإيداعها في هذا المستودع الوقفي(١٠).

وقد أجاز الفقهاء الانتفاع بمنافع الوقف مثل أجرة العقار وغير ذلك، شرط أن تكون للموقوف عليه(١١).

(١٠) انظر: الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد الله، ٢/١٩٩.
(١١) انظر: الموسوعة الفقهية، ٣٩/٣٢٩.

المبحث الأول:

نبذة تاريخية عن المال الوقفي في دعم مؤسسات الدولة

لقد كان للوقف دور بارز في دعم مؤسسات الدولة كافة كالمدارس والمساجد والمستشفيات ودور الخدمات العامة وغيرها، بصورة مختلفة ومتباينة وكما يأتي:

المساجد: بوصفها تمثل مراكز علمية وثقافية في أن واحد، هذا فضلاً عن دورها الاجتماعي والسياسي، ولم يكن المسجد بأي حال من الأحوال مخصصاً للعبادة فقط، وإنما واجهة علمية وثقافية وحضارية في المجتمع الإسلامي.

المدارس: وهذا يتأتى من النظرة الأصلية للعلم وأهميته، وتم تعضيد هذا الأمر خصوصاً في الفترة التي انشغلت بها السلطة الحاكمة «الخلافة» بالعالم الخارجي من خلال مجال الدعوة وتبليغ رسالة الإسلام والدفاع عن حياض الديار الإسلامية من الأعداء، وهذا ما اصطلح عليه سابقاً «بالفتوح ونشر الإسلام»، لذا قام أهل الخير بسد هذه الثغرة عن السلطة الحاكمة من خلال الإكثار من زيادة الوقف على مجالات التعليم.

المكتبات: ولتكتمل الصورة المثلى للوقف في تنميته للمجتمع ورفده لحاجاته الأساسية كانت أموال الأوقاف تخصص للمكتبات والزوايا ودور الكتب وغيرها في سبيل إيجاد سياسة عامة تهدف لخلق جيل مثقف واع.

ونظراً لكثرة هذه المؤسسات وتنوع أغراضها، فإننا سنقتصر حديثنا على مؤسستين بارزتين في المجتمع الإسلامي، لهما علاقة وطيدة بصلب موضوعنا، وهما مؤسسة التعليم «المدارس والجامعات»، ومؤسسة الثقافة «المكتبات ودور الكتب».

١- مؤسسات التعليم الوقفية «المدارس والجامعات»

لقد بدأ الوقف مسيرته التنموية بدعم مؤسسات التعليم في المجتمع الإسلامي عن طريق المساجد والكتاتيب بصورة بدائية نظراً لمحدودية الأدوات والإمكانات في ذاك الزمان،

المال الوقفي بين العلماء والسلاطين

وكانت الانطلاقة من باحات المسجد وأروقته، فالمسلم مجلسه العلمي هو مسجده.

ومن يتمعن في أساسات انطلاقة فنون العلوم الشرعية كقراءة القرآن ودراسة الحديث، والفقه يجد أن أساس مكانه هو المسجد، وقد اشتهرت الكثير من المساجد على مدار التاريخ الإسلامي بأنها قلاع علمية كالمسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى، وقد تخرّج الكثير من العلماء من ساحات هذه المساجد.

فالشافعي ٢٠٤هـ عندما بدأ يفتي للناس ويلقي الدروس كان هذا في الحرم المكي، والجويني ٤٧٨هـ(١٢) الذي سمي لاحقاً بإمام الحرمين لملازمته لهما، والزمخشري ٥٣٨هـ(١٣) الذي اعتكف في المسجد الحرام مدة طويلة تخرّج على يديه الكثير من العلماء، وغيرهم الكثير.

وهذه سمة علماء الأمة الإسلامية سابقاً، وعلى حد وصف الخطيب البغدادي ٤٦٣هـ لبعضهم أنهم: «كانوا يصلون العشاء الآخرة، ثم يجلسون فيتطارحون الفقه، وربما أذّن المؤذن للفجر ولم يتفرقوا»(١٤).

بل وصل الأمر إلى جعل قدسية المسجد مؤثرة في تحصيل العلم، إذ طرح سابقاً قولهم: «فضل تدريس الفقه في المسجد»، أي أن الناس كانت مجالسها العلمية والدراسية في المساجد(١٥).

كما كانت تسمى المدارسات التي تعقد بالمسجد باسم الجلسات أو الحلقات وهو اجتماع التلاميذ حول الشيخ في المسجد، وكل حلقة كان يدرّس بها علم معين كالفقه أو التفسير أو النحو، كحلقة الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأوقات هذه الحلقات أو الجلسات حسب

---

(١٢)عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين (٤١٩-٤٧٨هـ)، ولد في جوين بنيسابور، بنى له نظام الملك المدرسة النظامية، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، انظر الأعلام، الزركلي، ٧/١٧٨.

(١٣) محمود بن عمر الخوارزمي، جار الله، أبو القاسم، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة، من أشهر كتبه الكشاف في تفسير القران الكريم، توفي بخوارزم، انظر الأعلام، الزركلي، ٧/١٧٨.

(١٤) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق عادل الغزازي، (الرياض: دار ابن الجوري، ط١، ١٩٩٦)، ٢/٢٧٠.

(١٥) الفقيه والمتفقه،البغدادي، ٢/٢٧٠.

اتفاق المدرّس مع تلاميذه، لكن غالباً ما كانت تعقد متلازمة مع أوقات الصلوات.

ونظراً لزخم المادة العلمية المقدمة في هذه المساجد، أصبحت تسمى الأخيرة بأسماء مدرسيها، فقد كان المسجد الواقع في طريق سفرون ببغداد يسمى باسم الشافعي ٢٠٤هـ، والمسجد الذي يدرّس فيه النحوي الكسائي ١٨٩هـ(١٦) سمي باسمه، وهكذا حال مسجد عبد الله بن المبارك ١٨١هـ، وكان الكثير من المدرسين في بدايات الحياة العلمية عند المسلمين يقيم في المسجد أو بجواره.

بل وصل الأمر إلى أن تهيأت الظروف والأماكن بكل الخدمات والاحتياجات للعباد للتفرغ للعبادة وطلب الاخرة، إذ على حد وصف ابن جبير ٦١٤هـ أن «الطائفة الصوفية هم الملوك بهذه البلاد – يعني دمشق - لأنهم كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها، وفرغ خواطرهم لعبادته من الفكرة في أسباب المعايش»(١٧).

وتطور الأمر رويداً رويداً، حتى أصبحت المساجد تضم في مساحاتها مدارس للتعليم، ففي دمشق كان الكثير من المدارس التي أقيمت في داخلها مساجد أو العكس.

أي انتقل التعليم الإسلامي من المسجد وهو المرحلة الأولى، ولظروف المسجد الخاصة والقيود الشرعية عليه، التي حالت دون تكيفه مع متطلبات العملية التعليمية المتأخرة، وخصوصاً أن الغاية والأساس الأول منه العبادة، ثم تطور الأمر تدريجياً، حتى أقيم ما عرف لاحقاً باسم «الخان»، – وهذه المرحلة الثانية – وهو عبارة عن فندق أو نزل في المدينة أو في الصحراء أو الطرق البرية يستخدم غالباً في سياق موضوعنا مأوى ومنزلاً لطلبة العلم القادمين للتعلم، وكانت أغلب الخانات تدار بأموال الوقف التي أوقفت للتعليم، وغالباً ما تقابل المسجد أو المدرسة، كما فعل تاجر ميسور اسمه دعلج السجستاني ٣٥١هـ(١٨) بوقف خان لطلبة العلم الشافعية استمر حتى ٥٢١هـ/١١٢٧م، وكان يقيم في الخان طلبة

---

(١٦) علي بن حمزة الكوفي، إمام في اللغة والنحو والقراءة، تنقل بالبادية وسكن بغداد، وهو مؤدب الرشيد وابنه الأمين، من مؤلفاته معاني القرآن، توفي ١٨٩هـ. انظر الأعلام، الزركلي، ٢٨٣/٤.

(١٧) رحلة ابن جبير، ابن جبير، ص٢٣١.

(١٨) دعلج بن أحمد البغدادي، محدث بغداد في عصره، أصله من سجستان، جاور بمكة زماناً ثم استوطن بغداد، له مسند كبير، وقد كان من ذوي اليسار مشهوراً بالبر، انظر الأعلام، الزركلي، ٣٤٠/٢.

تتراوح أعدادهم ما بين (١٠-٢٠) طالباً(١٩).

وسمي لاحقاً بالمجمع وهو مكان تواجد المسجد مع الخان، الذي انتشر على نطاق واسع في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كما فعل دعلج السجستان ٣٥١هـ الذي اهتم بهذا الإطار التعليمي فأكثر من بنائه في بغداد ومكة وسجستان، ومثله - إن لم نقل أكثر منه - ، قام بدر بن حسنويه الذي استلم الولاية بعد ولاية أبيه ٣٦٩هـ ببناء ثلاثة آلاف مجمع للمساجد مع خاناتها، وكانت تقدم في هذه الخانات كل الخدمات المجانية للطلبة، من طعام وشراب ومسكن، كما كانت قطعية الربيع وهي حارة مزدحمة ببغداد، تكثر فيها مجمعات المساجد والمدارس للطلبة الحنفية والشافعية، إلى جوار الخانات للسكنى لهم(٢٠).

وتطور الأمر، حتى أصبحت بعض المؤسسات التعليمية تتألف من مسجد وضريح أحد الأولياء، وخصوصاً إذا كان هذا الولي عاملاً أو صاحب مذهب معتبر، كما كان في «مدرسة أبي حنيفة ومشهده»، التي كانت تنافس المدرسة النظامية الشافعية، علماً أن كلا المدرستين أُنشِئتا عام ٤٥٩هـ/١٠٦٧م في بغداد(٢١).

ثم المرحلة الثالثة، وهي استقلالية المدرسة، وغالباً ما بدأت تظهر المدارس - أو ما يسمى في اصطلاحنا الحديث بالكليات الجامعية - بعد إقامة المدرسة النظامية ببغداد.

ومع تقدم الأمة الإسلامية ورقي حضارتها بدأت تنتشر المعاهد المتشابهة أو المدارس الأهلية - ونقصد بالأهلية أنها كانت قائمة على الأهالي والأوقاف بقدر كبير غير خاضعة لمؤسسة الخلافة وخصوصاً في القرن ٦هـ/١٢م - وغالباً ما كانت توقف هذه المدارس بالقرب من المساجد كما يذكر ابن جبير ٦١٤هـ في رحلته المشهورة(٢٢)، مثل دور القران ودور الحديث ودور الصوفية، والتي كانت تسمى بالرباط أو الزوايا، وغيرها من الأسماء.

وغالباً ما تخصص هذه المدارس لأبناء الفقراء والمساكين واليتامى مع إعطائهم مخصصات ومنحاً نظير مواظبتهم على الدراسة، وخصصت لهم الكثير من الخدمات

---

(١٩) نشأة الكليات، معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، جورج المقدسي، ترجمة، محمود سيد، (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، ط١، ١٩٩٤)، ص٣١.

(٢٠) نشأة الكليات، جورج المقدسي، ص٤١.

(٢١) نشأة الكليات، جورج المقدسي، ص٤٢.

(٢٢) رحلة ابن جبير، ابن جبير، ص٢٢٣.

المرفقية المساعدة، كالطعام والشراب وتوفير المسكن لهم(٢٣)، كفكرة الأقسام الداخلية المعمول بها في الكثير من الجامعات العالمية في عصرنا الحاضر.

وكانت الهجرة لطلبة العلم غالباً ما تتم من الأرياف والقرى إلى المراكز المدنية والتعليمية، مثل الكوفة وبغداد والقيروان وغيرها، حيث النهضة العلمية فيها هائلة، ومما ساعد هؤلاء على تلقي العلم ما جعل من الأوقاف والأموال المخصصة لطلبة العلم وابن السبيل، كما يقول ابن خلدون ٨٠٨هـ عن هذا الوضع التعليمي. «ووجود الإعانة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف»(٢٤).

ويذكر ابن بطوطة ٧٧٩هـ/١٣٧٧م(٢٥) خلال ترحاله وسيره في بلاد الشام والعراق أن العشرات من المدراس ذات المستوى الابتدائي والجامعي كانت قائمة على أموال الوقف، وأن الأموال الموقوفة قد فاضت عن الطلبة المنتسبين لها(٢٦). حتى بتنا نسمع رحالة عربياً مشهوراً كابن جبير يقول لأبناء الغرب الإسلامي أن يذهبوا إلى بلاد الشرق الإسلامي - وخصوصاً مراكز الحواضر كدمشق التي كان فيها وقت زيارة ابن جبير لها أربعمائة مدرسة موقوفة - كي ينعموا بالكثير من الامتيازات والمنح المتوافرة في المشرق، خصوصاً أن نظام الوقف في بلاد المشرق الإسلامي قد تطور واتسع ليشمل جميع قطاعات المجتمع وفئاته أنذاك، إذ يقول «والبلاد الشرقية كلها على هذا الرسم، لكن الاحتفال بهذه البلدة - يعني دمشق - أكثر والاتساع أوجد، فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد وليتغرب في طلب العلم، فيجد الأمور المعينات كثيرة، فأولها فراغ البال من أمر المعيشة، وهو أكبر الأعوان وأهمها»(٢٧).

غير أنه مع تقدم مقدار الوقف المنصب على التعليم والثقافة في ديار المسلمين ، ومع تسابق المحسنين إلى جذب أبناء المسلمين إلى مراكزهم الوقفية التعليمية، بدأت تصرف الى

(٢٣) انظر: المقدمة، ابن خلدون، (القاهرة: دار الفكر، ط.ت)، ص٤٣٤.

(٢٤) المقدمة، ابن خلدون، ص٤٣٧.

(٢٥) محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، (٧٠٣-٧٧٩هـ)، رحالة مؤرخ، ولد في طنجة وطاف بالكثير من البلاد، واتصل بكثير من الملوك والأمراء، استغرقت رحلته (٢٧) سنة، ومات بمراكش، انظر: الأعلام، الزركلي، ٦/٢٣٥.

(٢٦) رحلة ابن بطوطة، ابن بطوطة، (بيروت: دار صادر، ط.ت)، ص١٠٥.

(٢٧) رحلة ابن جبير، ابن جبير، ص٢٣٢.

المدرّسين رواتب نظير عملهم، بل كان الأمر يصل بهم إلى تحصيل مواقع متميزة عند السلطان، كما حدث مع الجويني ٤٧٨هـ والغزالي ٥٠٥هـ وغيرهما من علماء المدرسة النظامية، مع تخصيص ميزانية للمصاريف التي يتكبدها المدرس خلال تنقله وسفره، وتخصيص ملابس خاصة لهم(٢٨).

فمثلاً كان يصرف لمدرس الحديث بالمسجد الحرام راتب شهري يقدر بثلاثمائة وستين درهماً، ويكون عنده عشرة طلاب، وكانت تقسيمات دفع أموال الوقف للمدرسين في المسجد الحرام على النحو الأتي(٢٩):

عدد الطلاب	الراتب الوقفي	المدرس
١٠	١٢٠٠ درهماً	مدرس الحديث
١٠	١٢٠٠ درهماً	مدرس الحنفية
١٠	١٢٠٠ درهماً	مدرس الشافعية
١٠	١٢٠٠ درهماً	مدرس المالكية
٥	٧٢٠ درهماً	مدرس الحنابلة

وحسب شروط الواقف يصرف للمعلم راتبه الشهري سواء كان هناك طلاب أم لم يكن، كما سئل الأصبحي ٧٠٠هـ عن عوائد وظيفة موقوفة على معلم القرآن في بلدة ما لا يوجد فيها طلبة، فكان جوابه أن يصرف للمدرس مقابل تعليمه فقط، ولا يجوز نقل العوائد إلى بلدة أخرى(٣٠)، علماً أن الوقف لا يعطى للباحثين والمؤلفين، لأن مهنة البحث والتأليف من لوازم العملية التدريسية للمدرسين.

وعلى المدار التاريخي لرقي حضارة المسلمين وتطور علومهم الشرعية والتطبيقية، استوجب الأمر أن تنمو معهم مؤسساتهم الوقفية التعليمية، فانتهى الأمر لتنقلب أمور

(٢٨) من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ص١٣٢.

(٢٩) أوقاف السلطان الأشرف شعبان على الحرمين، راشد القحطاني، (الرياض مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٤)، ص٩٦.

(٣٠) نشأة الكليات، جورج المقدسي، ص٨٣.

المدارس وبيوت إيواء العلماء إلى جامعات خاصة، خصوصاً في مراكز الحضارة الإسلامية في دمشق وبغداد والحجاز ومصر ومكة المكرمة والمدينة المنورة.

ولعل المدرسة المستنصرية التي أنشئت عام ٦٣١هـ قد أخذت أول طابع لمؤسسة جامعية إسلامية قائمة على مال الوقف، حيث تدرس بها العلوم الشرعية والطبيعية والرياضية وغير ذلك. وإن كان الكثير من العلماء والمؤرخين قد اختلفوا في أول مدرسة بنيت في التاريخ الإسلامي، إلا أن اختلافهم يتجه غالباً إلى عدم التفريق بين مدرسة أولية ابتدائية كالتي كانت في نيسابور «كالبيهقية»، ومدرسة قريبة من الوضع الجامعي في زماننا «كالمدرسة النظامية» ببغداد ٤٥٩هـ/١٠٦٧م، التي كان مدرسها الأول أبو إسحاق الشيرازي الشافعي، التي خرّجت فحول العلماء خصوصاً ما بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين.

وليس من المبالغة أن نقول إن هذه المدرسة كانت شعلة انطلاقة بناء المدارس والمعاهد فيما بعد، خصوصاً على يد الحكام والأغنياء الذين وقفوا الكثير من أموالهم وعقاراتهم للمدارس بعدما رأوا النجاح الباهر الذي حظيت به المدارس النظامية، مثال ذلك المدرسة النورية في الشام، التي أنشأها نور الدين محمود زنكي عام ٥٦٣هـ، والمدرسة الناصرية في مصر ٥٦٦هـ نسبة إلى الملك الناصر صلاح الدين، وغيرهم الكثير.

ففي بغداد أقيمت المدرسة المعتصمية قرب الأعظمية، رعتها أم رابعة حفيدة الخليفة العباسي المعتصم بالله، «شمس الضحى»، التي أوقفت كل ما تملك لها.

وامتازت بغداد منذ أواسط القرن الخامس الهجري بعدد من المعاهد والمدارس الكبرى المستقلة عن الجوامع، وقد كانت في ازدياد مطرد حتى سقوط بغداد بيد المغول في سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، فقد كان عدد مدارسها يومئذ ثمانياً وثلاثين مدرسة، علاوة على عدد هائل من دور القرآن والحديث، وحلقات المساجد والكتاتيب، والربط وغيرها من مجالس العلم والدراسة(٣١).

وفي مصر بنيت مدارس شرعية وقفية - قريبة من النظام الجامعي - مثل المدرسة الصالحية الوقفية، أقامها الملك الصالح نجم الدين أيوب سنة ٦٤١هـ، وهي أول مدرسة

---

(٣١) المدارس الشرابية ببغداد وواسط ومكة، ناجي معروف، (القاهرة مطابع دار الشعب، ط٢، ١٩٧٧)، ص١٢٣.

تدرس المذاهب الأربعة، وبنيت فيها كذلك مدارس للعلوم التطبيقية والطبية، مثل مدرسة المنصورية التي أنشأها المنصور بن قلاوون عام ٦٨٣هـ، ووقف عليها الكثير من الحوانيت والأطيان، ولقد اشتهر الوقف التعليمي الثقافي في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي – بعد سقوط الدولة الفاطمية – والذي وقف الكثير من الأراضي الزراعية والمباني والعقارات للمدارس ودور الكتب والمجالس العلمية كما يذكر ذلك ابن خلدون ٨٠٨هـ عند زيارته للقاهرة، حتى أصبحت القاهرة محطة علمية لطلبة المسلمين من مختلف الأقطار الإسلامية لمجانية التعليم فيها، ولكثرة الأوقاف المخصصة للتعليم(٣٢) بل ما زال جامع الأزهر - الذي بني عام ٣٥٩هـ/٩٧٠م، وافتتح بعد عامين على يد الفاطميين – المؤسسة الإسلامية العريقة التي يتوافد إليها معظم طلبة العالم الإسلامي، ولازال يعطي لكثير من طلبة العلم راتباً شهرياً مع دراسة مجانية بفضل ريع الوقف المخصص للطلبة.

وفي الشام كثرت الأوقاف، حتى قال ابن بطوطة ٧٧٩هـ عند زيارته دمشق «والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها..»(٣٣)، حتى قال سلطان الكتاني في وصف الحالة العلمية في دمشق أنذاك(٣٤):

ومدارس لم تأتها في مشكل … إلا وجدت فتى يحل المشكلا

ما أمها مرء يكابد حيرة … وخصاصة إلا اهتدى وتمولا

وبها وقوف لا يزال مغلها … يستنقذ الأسرى ويغني العيّلا

وفي مكة المكرمة وقفت الكثير من المدارس، منها مدرسة الأرسوفي نسبة إلى عبد الله الأرسوفي، التي أنشأها عام ٥٧١هـ، ومدرسة الزنجبيلي ٥٨٣هـ أنشأها الأمير فخر الدين الزنجبيلي – زنجبيلة من قرى دمشق(٣٥)، ووقف المنصور غياث الدين المدرسة الغياثية عام ٨١٣هـ، وجعل عليها أموالاً كثيرة.

---

(٣٢) المقدمة، ابن خلدون، ص٤٣٤، المدارس الشرابية، ناجي معروف، ص١٢٦.

(٣٣) رحلة ابن بطوطة، ابن بطوطة، ص١٠٤.

(٣٤) نقلاً عن روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ص١٣٥.

(٣٥) معاهد التربية الاسلامية، سعيد علي، (القاهرة دار الفكر العربي، ١٩٨٦)، ص٣٧٦ وما بعدها.

كما فعل السلطان قايتباى بمدرسته الكبيرة التي افتتحت عام ٨٨٤هـ، وضمت الكثير من الأموال الوقفية خدمة لروادها وطلبتها وفي عام ٩٢٧هـ أوقف السلطان سليمان القانوني أموالاً طائلة على المدرسة لتدريس المذاهب الأربعة(٣٦).

لذا يمكن القول إن أغلب هذه المؤسسات الجامعية – فضلاً عن المدارس والكتاتيب – قائمة بالدرجة الأولى على ما خصص لها من مال الأوقاف والأهالي والخيرات الشعبية لعموم المسلمين.

يلاحظ أن المال الوقفي قد صاحب هذه المراحل الثلاث، وطور عطاءها، «وعلى ذلك فان تطور المؤسسة التعليمية في الإسلام، بدأ بالمسجد ثم مجمع المسجد الخان – فالمدرسة وما شابهها من معاهد تعليمية»(٣٧).

في ظل هذه الأجواء المفعمة بالحرية العلمية، والاستقلالية من أي نفوذ أو تأثير خصوصا من السلطات الحاكمة كالخلفاء، والأمراء والولاة والأعوان، بدأت تزدهر صفحات العلماء المستقلين والمعتمدين على علمهم من دون ضغوط أو قيود، مما أتاح لهم الدخول بقوة على الواقع المعيشي، والعمل على إصلاحه وتهذيبه في ظل دولة ترفع شعار الإسلام، وتأمر بتطبيقه، مما جعل حركتهم مستمرة ومناهجهم مثمرة.

كما تحسن الإشارة في هذا المقام إلى أن بعض الخلفاء أو السلاطين كان لهم دور بارز في تنمية مجالات التعليم والثقافة من خلال المال الوقفي، مما دعم موقف الفقهاء والعلماء في هذا الشأن، مثال ذلك الدور البارز للسلطان صلاح الدين الأيوبي في دعم المشاريع التعليمية في عصره، واتساع ذلك عند السلجوقيين فيما بعد في رفد ونشر هذا السلوك الحضاري بين المسلمين.

٢- مؤسسة الوقف الثقافية «المكتبات ودور الكتب»

مثّل تطور المكتبات محطة مهمة في الحياة الثقافية الإسلامية على مدار التاريخ، ولا يتصور أن تكون هناك حضارة إسلامية من دون وجود دار معرفة وثقافة أطلق عليها اسم المكتبة أو الرباط أو الزاوية أو دار الكتب.

(٣٦) الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص٢٤٠، بتصرف.
(٣٧) نشأة الكليات، جورج المقدسي، ص٢٧ وما بعدها.

ويمكن القول إن المكتبات أنشئت مع تأسيس المساجد والمدراس والزوايا، التي غالباً ما كانت تحتوي على مصاحف وألواح مكتوب عليها أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم تطور الأمر تدريجياً حتى أصبحت تشمل الشروح وتعليقات العلماء والشيوخ.

وعادة تقسم المكتاب إلى(٣٨):

أ- مكتبات عامة يشرف عليها الخلفاء والأمراء وتلحق بالمساجد والمدارس، وتكون لها أبنية خاصة، تشمل الحجرات والغرف الخاصة لفنون العلم، وأخرى للخدمات والترتيبات الإدارية، إضافة لديوان الموظفين بها.

مثال ذلك مكتبة المدرسة النظامية التي كان أمينها الأسفراييني أحد علماء زمانه، ومكتبة مدرسة أبي حنيفة ومشهده ببغداد، ومكتبة الخلفاء الفاطميين في القاهرة، ودار الحكمة بالقاهرة، وبيت الحكمة ببغداد، ومكتبة الحكم بالأندلس، ومكتبة قرطبة التي أشرف عليها الأمويون إبّان الحكم العباسي، ومن أبرز المكتبات الوقفية في تاريخنا الإسلامي، مكتبة «بنو عمار»، في طرابلس بالشام، إذ كان بها (١٨٠) ناسخاً، وبلغ عدد كتبها مليون كتاب(٣٩)، وأغلب هذه المكتبات كانت قائمة على الوقف، أو مستفيدة منه في بعض صوره.

ب مكتبات خاصة وغالباً ما تعود ملكيتها لأفراد أو هيئات خاصة، مثل مكتبة الفتح بن خاقان ٢٤٧هـ، له مكتبة واسعة أشرف عليها علي بن المنجم، ومكتبة القاضي أبي المطرف ٤٠٢هـ قاضي الجماعة بقرطبة، الذي كان له ستة وراقين ينسخون له دائماً، وعندما توفي اجتمع أهل قرطبة عاماً كاملاً لبيع كتبه في مسجده(٤٠)، ومكتبة ابن الخشاب ٥٦٧هـ، ومكتبة جمال الدين القفطي ٦٤٦هـ، الذي جمع من الكتب ما لا يوصف. وغيرها من كتب الأفراد والجماعات الصغيرة، وغالباً ما تصرف هذه المكتبات الخاصة بعد موت أصحابها بوقفها لطلبة العلم أو توزيعها على المدارس والجوامع، أو المكتبات العامة كما فعل محب الدين النجار الذي وقف كتبه للمدرسة النظامية(٤١).

ولأجل ذلك، قامت الكثير من المكتبات ودور الكتب على الوقف وأموال الأهالي كما قامت

---

(٣٨) من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ص١٥٥ وما بعدها كذلك انظر بتوسع إلى كل المكتبات التي شملها مال الوقف في الوقف وبنية المكتبة العربية، يحيى ساعاتي، (الرياض مركز الملك فيصل للبحوث، ط١، ١٩٨٨)، ١٦ وما بعدها.

(٣٩) الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، ص٢٦٨.

(٤٠) معاهد التربية الإسلامية، سعيد علي، ص٣٩١.

(٤١) نقلاً عن معاهد التربية الإسلامية، سعيد علي، ص٤١٤.

المدارس ودور العلم، وألحق بالوقف كل ما يتصل بالمكتبة من حاجيات وأدوات، كالنسخ والأوراق وأجرة العاملين بالمكتبات، بل وصل الأمر إلى جعل غرف للصيافة داخل المكتبات للباحثين والطلبة. ففي دار العلم المملوكة لجعفر الموصلي، كانت الكتب موقوفة لطالب العلم، «لا يمنع أحد من دخولها، إذا جاءها غريب يطلب الأدب، وإن كان معسراً أعطاه ورقا وورقاً»(٤٢).

وكان الكثير من الواقفين يمنع خروج الكتاب خارج المكتبة خوفاً من ضياعه أو تلفه، وحتى يستفيد منه عامة الناس، بل حرم الاطلاع الداخلي لمن عرف عنهم التفريط في استخدام الكتب(٤٣).

وبسبب كثرة الوقف على المكتبات(٤٤)، انتشرت مهن كثيرة مرادفة لعمل المكتبة مثل نسخ الكتب ومهارة الخط، وطباعة الأوراق وتجليد الكتب وترجمة النصوص والكتب، إضافة إلى فريق إداري مختص بالعمل المكتبي، ففي مكتبة الخليفة الفاطمي نسخ (١٢٠٠) نسخة من كتاب تاريخ الطبري (٣١٠هـ)، وعين نساخ لمساعدة الطلبة والعلماء في تحصيلهم العلمي، وجعلت أجرة هؤلاء النساخ على حساب الوقف المعد للمكتبة(٤٥)

لذا، ليس جزافاً أن نقول إن الوقف على المكتبات وخزائن الكتب قد ساعد على تنمية الحياة العلمية والفكرية للمسلمين، إضافة إلى تطوير الصناعات اليدوية، مما أدى إلى رفاه اجتماعي واقتصادي في المجتمع الإسلامي على هذا قول ابن جبير ٦١٤هـ «وبالجملة فأحوالهم كلها بديعة، وهم يرجون عيشاً طيباً هنيئاً»(٤٦).

ووصل الأمر، إلى أن تبنى مكتبات ضخمة مليئة بالكتب والرسائل العملية مثلت إنارة وضياء لطلبة العلم والباحثين، والشيوخ والعلماء، حتى وصل الأمر إلى أن تكون هذه المكتبات محطات ومراكز عملية، ويجعل بعض الباحثين الوقف على المكتبات وخزائن

(٤٢) الورق ما يكتب فيه، والورق الفضة، كناية عن الدعم المالي للطلبة الغرباء، معجم الأدباء، ١٩٣/٧ نقلاً عن (نشأة الكليات، جورج المقدسي، ص٣٣).

(٤٣) معاهدة التربية الإسلامية، سعيد علي، ص٤٤٣.

(٤٤) إن أصالة الحضارة الإسلامية، وحبها لنشر العلم بين عموم الناس، أدى إلى أن تكثر المكتبات ودور النشر الصغيرة الأهلية في أماكن السفر والترحال، بل وفي مواطن البعد عن مراكز المدن والحواضر.

(٤٥) الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، ص٢٧٣.

(٤٦) رحلة ابن جبير، ابن جبير، ص٢٣١.

الكتب في الحضارة الإسلامية أساس ما عرف لاحقاً في أوروبا بنظام الترست Trust(٤٧).

وأصبح أمر وقف المكتبات إلى العلماء أنفسهم، إذ إن الكثير منهم كان يوصي قبل موته أن تجعل مكتبته الخاصة وقفاً على طلبة العلم ورواد المساجد، وذهب بعض المحسنين الآخرين إلى صرف رواتب لطلبة العلم والباحثين والعاملين بالمكتبة(٤٨).

ولكثرة المكتبات ودور الثقافة في المجتمع الإسلامي، انتشر العلم بين الجماهير وعموم الناس، حتى كان من بين العلماء الكبار من كانت مهنته بواباً للمكتبة كما هو حال أحمد بن أبي بكر بن علي أحد علماء دمشق، وأبي الثناء بن أبي السعادات بواب باب الدمامات ببغداد(٤٩).

لقد مثلت المكتبات المدعومة بالمال الوقفي منحى جديداً للعلماء والباحثين في تحديد مناهجهم وطرق تعاملهم مع النصوص الشرعية بحرية واستقلال، وشكلت لكل عالم باحث أتباعاً وأنصاراً بحسب كفاءة منهجه وأسلوبه.

هذه المؤسسة الثقافية ساعدت أيضاً طبقات المجتمع الأخرى على الاستفادة من هذا الجو العلمي الحر من التأهيل والمشاركة في عملية الإصلاح داخل المجتمع والدولة.

وامتد دور المال الوقفي في تهيئة جيل من الكوادر العملية القادرة على مد الدولة بكل الاحتياجات والإمكانات، ولم يكن هذا المال خاصاً بفئة دون أخرى، بل جاء لطبقات المجتمع كلها، وخاصة طبقة الفقراء والمحتاجين، الذين استفادوا من الأموال الوقفية خير استفادة، وكونوا لحمة متينة للمجتمع. ومن ثمّ حافظ المال الوقفي على نشر العلم والتعلم بين طبقات المجتمع بكل فئاته وقطاعاته، كما شد من أزر المجتمع وتماسكه البنيوي. مقابل ذلك كله، ساعد المال الوقفي في تنمية موارد الدولة الإسلامية، وخصوصاً البشرية منها، بتخريج كوادر متعلمة تملأ الوظائف الشاغرة في الدولة، من خلال مؤسسات وقفية رائدة مثلت قلعات شامخة على مدار التاريخ الإنساني، كما هو الحال في جامع الأزهر أيام الفاطميين ومن جاء بعدهم – أي أن دور الوقف تعليمي واجتماعي وتنموي معاً.

---

(٤٧) فحوى نظام الترست عند الغرب أن يجعل لخزائن الكتب في الأديرة والأماكن العامة نفقات محددة. انظر: الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، ص٢٦٥.

(٤٨) الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، ص٢٦٧. قارن مع الوقف وبنية المكتبة العربية، يحيى ساعاتي، ص٣٥ وما بعدها.

(٤٩) الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، ص٢٦٩.

المبحث الثاني

النزاع بين العلماء والسلاطين في الإشراف على الأوقاف

لقد ساعد المال الوقفي على تنمية الإطار الاجتماعي والسياسي للطبقة المثقفة في المجتمع الإسلامي، فلم يعد أمر العلم وتمويله والصرف عليه متصلاً بالبلاط السياسي، أو الولاء المحدد للدولة القطرية، أوالعشيرة الفلانية، أو المذهب العقائدي أو الفقهي، بقدر ما كان الولاء مربوطاً للشريعة وبالشريعة، وهذا كله ما كان ليتم لولا أموال الوقف المصروفة على تبني العلم وفنونه.

لذا وعلى مدار التاريخ الإسلامي كان العلماء في أغلب البقاع والديار، أصحاب نفوذ وسلطة على الأوساط الشعبية، بقدر ما كان للحاكم السياسي نفوذ وسلطان بفضل المنصب والمؤسسة السياسية التي يمثلها، ولقد كانت أموال الوقف تؤدي دوراً مهماً في تنمية هذا الإطار العلمي، خصوصاً إذا لاحظنا غياب أطر مؤسسية حكومية - أو دواوين كما يطلق عليها سابقاً - في تحمل تبعات التعليم والثقافة، لسبب رئيس في تقديرنا وهو أن الحركة العلمية الهائلة التي دبت في أوساط الأمة الإسلامية آنذاك، ما كانت تسعها أطر مؤسسية حكومية، بل كانت بحاجة إلى تضافر الجهود الحكومية والشعبية جميعها لنجاحها، وهذا ما أداه المال الوقفي، لذا كان دور المؤسسات الحكومية يتمثل في دعم هذه الجهود الأهلية والشعبية لنجاحها، لأنها تصب بالنهاية في خدمة المشروع الحضاري الإسلامي.

وكان المال الوقفي داعماً أساساً للمعارضين للسياسات التي يتبناها الخلفاء والسلاطين، وخصوصاً إصلاح الوضع الداخلي، ولم يخش الكثير من المعارضين أفراداً وجماعات أو طوائف نقص مصدر الدعم - وهو الوقف - لأنه ثابت ودائم.

ونرى أن بعض العلماء والمفكرين الذين وجهت في حقهم بعض الانتقادات والاتهامات،

لطبيعة الفكر الذي يحملونه، عاشوا على ما خصص لهم من أموال الأوقاف، مثل أبي العلاء المعري الذي عاش بحلب ودمشق(٥٠).

ولنضرب مثالاً على حرية التعليم واستقلاليته عن نظام الحكم في المجتمع الإسلامي قديماً، وجود ما كان يعرف لاحقاً بنظام الإجازة، وهو أن يسمح الشيخ لتلميذه بأن ينقل ما يتعلمه لغيره من الطلبة بعدما ينجح التلميذ في إتقان الدرس أو الكتاب، وفي سبيل إتمام هذا الإطار المعرفي وظفت الكثير من الأوقاف في سبيل تهيئة الكتب والقاعات والمجالس العلمية للشيوخ والمعلمين، بل وصل الأمر إلى إيقاف بعض الكتب والأوراق المطبعية وأدوات الكتابة للطلاب، وتوفير كادر لنسخ الكتب والرسائل التي يحتاجها المعلم والتلميذ خلال العملية التعليمية.

هذا النظام أعطى حرية واسعة للعالم في زرع أفكاره ونظرياته كافة في تلاميذه من بعده، ومن دون أن تكون هناك ضغوط أو متابعات من نظام الحكم، بل كان الأمر عائداً إلى العالم بكل حرية واستقلال، ما دام أنه لم يخرج عن الإطار الشرعي لنصوص الشريعة.

لقد كان هناك نزعة واضحة عند علماء المسلمين في الابتعاد عن دوائر السلاطين والحكام، بل صارت من الأدبيات التي تعارف عليها العلماء في كل زمان ومكان، حتى سمي العالم الذي يذهب ويجلس ويديم الجلوس عند السلاطين بـ«علماء السلاطين» أو «علماء السوء»، أو «علماء الدنيا» على حد تعبير الإمام الغزالي(٥١)، لأن «السلطان لا يخشى في الدنيا عاراً، ولا في الآخرة ناراً»(٥٢).

مما دعا الكثير من هؤلاء العلماء الأعلام إلى تبني سياسة الابتعاد عن خط الحكام والسلاطين، خصوصاً إذا كان هذا العالم أو الفقيه ممن اشتهر أمره بين العامة، وكان له منهج خاص ومذهب معتبر بين العلماء.

وكان هؤلاء الأعلام غالباً ما يرفضون التقرب أو التزلف لهؤلاء الحكام أو السلاطين ولو كان هذا الأمر قادماً من جانب الحكام أو السلاطين، مما دعاهم إلى رفض المناصب

---

(٥٠) الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، ص٢٤٨، بتصرف.

(٥١) إحياء علوم الدين الغزالي، (بيروت دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦)، ٧٣/١

(٥٢) نقلاً عن الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، (بيروت: دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٤م)، ص١١٠.

والتعيينات التي تصدر من قبل الحكام والسلاطين تجاههم.

فهذا الإمام سعيد بن المسيب ٩٤هـ يرفض مصاهرة الخليفة هشام بن عبد الملك بالرغم من فقره، ويزوج ابنته لأحد تلاميذه ليبين مقدار اعتزاز العلماء بمكانتهم ومنزلتهم من دون التقرب إلى السلاطين.

وهذا الإمام أحمد بن حنبل ٢٤١هـ لم يرفض تولي منصب القضاء فقط، بل بلغ به الأمر أن يمتنع عن الوضوء بماء دافيء أدخل في كانون ابنه صالح الذي عمل بالقضاء(٥٣)

كما جعل هؤلاء السلاطين أو الحكام يخافون ويخشون أن يواجهوا هذا العالم أو ذاك، وخصوصاً إذا كان هذا العالم معتداً بنفسه وعلمه، ولا يتسلم راتباً شهرياً منهم أو من نظام الحكم الذي يمثلونه، مما رفع رصيد هؤلاء العلماء بين العامة وجعل لهم نفوذاً كما للسلاطين نفوذ بفضل مناصبهم، لكن هذه المناصب ما كانت لتشفع لهم في تحدي منازل العلماء المستقلين عنهم، فقد وصل الأمر بنفوذ الإمام الأوزاعي ١٥٧هـ في بلاد الشام إلى أن ينصح أحد الولاة المعاصرين بعدم التعرض له، فقيل له «دعك عنه، والله لو أمر أهل الشام أن يقتلوك لقتلوك»(٥٤). ولما مات جلس على قبره بعض الولاة فقال رحمك الله فوالله لقد كنت أخاف منك أكثر مما أخاف من الذي ولاني يعني المنصور(٥٥)

لقد تحرر العلماء من ضغوط السلطة السياسية - وخصوصاً الضغوط المالية - وقاموا بمد السلطة بالنصائح والاراء الصريحة من دون مجاملة أو خشية، مما أدى إلى تغيير الكثير من الوقائع والأحداث، وذلك لثقل ما يمثله العالم في الرأي العام. بالرغم من أن العلماء غالبهم العاملين من أصحاب الفقر والعدم، حتى جعل بعضهم من سمات وميزات العلما، المخلصين العدم والفقر، وهذه حقيقة كانت قائمة قديماً ولا تزال عند بعضنا إلى يومنا هذا. فمعظم حياة العلماء كانت قائمة على الكفاف، حتى قال ابن دقيق العيد ٧٠٢هـ في أبيات من الشعر عن طبيعة حياة العلماء والسلاطين(٥٦):

---

(٥٣) المحن، أبو العرب التميمي، (بيروت دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨)، ص٤٤١

(٥٤) البداية والنهاية، ابن كثير، حققه جماعة من العلماء، (بيروت دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨٧)، ١٢٢/١٠

(٥٥) البداية والنهاية، ابن كثير، ١٢٢/١٠.

(٥٦) المجددون في الاسلام، عبد المتعال الصعيدي، (لا مكان نشر، مكتبة الآداب، ط ت)، ص٢٦٧ وما بعدها.

لهم مريحان من جهل وفرط غنى	وعندنا المتعبان العلم والعدم

وبالرغم من هذا العدم والكفاف الذي يعيشون به، بل الضيق الذي وصل إليه الكثير منهم، فكانوا لا يخضعون أو يذلون للتقرب أو التزلف لأحد من العاملين وخصوصاً السلاطين، لأن دخولهم إلى هذه المواطن هو بيع لدينهم أو علمهم أو مكانتهم، وقد خصص ابن خلدون فصلاً للحديث عن طبيعة العلماء، فقد وصفهم بأنهم: «لا يخضعون لصاحب جاه، ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم.. فيستنكف أحدهم من الخضوع، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب...»(٥٧).

وقد كان العلماء بالجملة مستقلين عن هبات الحكام والسلاطين، غير متأسفين على ضياعها أو الحرص على التسابق عليها، فقد روي أنه حينما عاد من الحج الملك الأشرف قايتباي وهو من المماليك الأتراك ولم يكن ضمن مستقبليه إمام المسجد الحرام محب الدين الطبري المكي، وقد وشى به بعض حساده عند الملك الأشرف، فأمر به وعاتبه، فقال له العالم: إني أستقبلك في أشرف بقعة وهي المسجد الحرام، فسر الملك لجوابه، ثم بلغه أنه لا يتقاضى شيئاً لوظيفة الإمامة، فأمر له بمائة دينار شهرياً فأخبره أن إمامته حسبة لله تعالى، ولما عاد الملك إلى مصر، أرسل له بتعيينه رئيساً للقضاة والإفتاء، وعندما جاء رسول الملك إلى مكة، وجد الشيخ في فرن يعمل له خبزاً، فبشره الرسول فأهداه الشيخ نظير ذلك رغيفاً من الخبز، فقال له الرسول متعجباً: هذه التعيينات لا تقل مكافأتها عن الألف - وقصد الدرهم - فأعاد له الشيخ أوراق التعيينات له، وقال: «تفضل، فإنه لا حاجة لي بها»(٥٨).

لذا تكونت هذه الروح العلمية بفضل الهمة العالية التي يحياها هؤلاء الأعلام، وثقتهم بعظمة العلم وطبيعة الدين الذي يحملونه، وقد أوضح هذا الإمام الشافعي ٢٠٤هـ في أبيات من الشعر جميلة تبين المراد من كل هذه الحياة، ودور العالم بها، إذ قال

أنا إن عشت لست أعدم قوتاً	وإذا مت لست أعـدم قبرا
همتي همـة الملوك، ونفسي	نفس حر ترى المذلة كفرا
وإذا ما قنعت بالقوت عمري	فلمـاذا أزور زيداً وعمرا

---

(٥٧) انظر المقدمة، فصل في أن القائمين بأمور الدين. لا تعظم ثروتهم في الغالب. ص٩٢٥.
(٥٨) تاريخ مكة ١/٣٣٨، نقلاً عن الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد الله، ٢/٧٩.

بل ذهب الإمام الغزالي ٥٠٥هـ إلى التنبيه إلى حساسية العلاقة بين العلماء والسلاطين، وخصوصاً إذا لم يكن في هذه العلاقة إدامة نصيحة خالصة للسلطان أو الحاكم في أمر نفسه أو الرعية، فإذا استوى الأمر عنده، فالغفلة عنه أفضل وأقرب لحفظ منزلة هذا العالم، فيقول «أن يكون مستعصياً عن السلاطين فلا يدخل عليهم البتة ما دام يجد الفرار عنهم سبيلاً، بل ينبغي أن يحترز عن مخالطتهم وإن جاؤوا إليه»(٥٩)، بوصف «أن الرجل ليدخل على السلطان ومعه دينه، فيخرج ولا دين له»(٦٠)، على حد تعبير ابن مسعود لذا كان الشعار الذي يحمله العلماء هو ما نادى به عبد الله بن المبارك قديماً

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها

فاستغن بالله عن دنيا الملوك كما استغنى الملوك بدنياهم عن الدين.

لذا كان أبرز العلماء - وخصوصاً مشاهيرهم - مستقلين كل الاستقلال عن دائرة السلطة الحاكمة وغير خاضعين لنفوذها وتأثيراتها، وكونوا مناهج وطرقاً مغايرة لتوجهات السلطة الحاكمة، مما أدى إلى أن يتبعهم العامة من دون تحفظ

لكن في ظل هذا الانكفاء من العلماء تجاه السلاطين ومناصبهم، حفز هذا الأمر السلاطين إلى إدخال طبقة من العلماء أو القضاة تحت رايتهم في تسلم هذه المناصب، وخصوصا ما يتعلق بقضية الوقف وممتلكاته، لاسيما إذا كان هذا الوقف عاماً خيرياً.

ووصل الأمر في بعض الأحيان إلى أن يقوم السلاطين أو الحكام بالاعتماد الكلي على «علماء السوء» الذين يعملون تحت إمرتهم في الإشراف على الأموال الوقفية، مما دفع الكثير من العلماء إلى التورع أو الاعتراض على تولي القضاء حينما يطلب منه ذلك

لكن في المقابل كان «علماء السوء» من يؤثر تولي هذه المناصب على حساب رضا السلطان عنه أو الحاكم، وهم وإن كانوا قلة، لكن كان لهم صولة وجولة في خضم هذا النزاع بين العلماء والسلاطين. مما جعل بعض العلماء يجتنبون تسلم القضاء والإشراف على أموال الوقف من خلال السلطان أو الحاكم، لكن هذا الأمر لم يكن على إطلاقه، فقد تسلم بعض العلماء العاملين نظارة الأوقاف مثل المقريزي ٨٤٥هـ صاحب كتاب الخطط، الذي كان يشغل منصب المسؤول عن إدارة الوقف، كذلك بدر الدين العيني ٨٥٥هـ، ونصير الدين

(٥٩) إحياء علوم الدين، الغزالي، ١/ ٨٣.

(٦٠) الترغيب والترهيب، ص١ ٢٤، نقلاً عن الفكر الأصولي، عبد المجيد الصغير، ص٢٥٠

الطوسي ٦٧٢هـ، مما جعل قضية الإشراف على مال الوقف داخلة إلى حد ما ضمن السلطة القضائية في ذلك الزمان، وهي المسؤولة عنها والموجهة لها في مختلف الميادين وخصوصاً العلمية منها.

وإذا كان العالم مشهوراً أو صاحب مذهب فهو الذي يفرض شروطه على الحاكم أو السلطان، وقد فرض بعض العلماء شروطهم على السلاطين إذا أرادوا تسلم القضاء، من ذلك ما فرضه أبو يعلى الفراء ٤٥٠هـ حينما ألح الخليفة القائم بأمر الله على تولي القضاء، فاشترط عليه: ألا يحضر أيام المواكب وألا يخرج في استقبالات الخليفة، أو أحد سلاطينه، وألا يقصد دار السلطان، وأن تكون إجازته الشهرية يومين يعينها بنفسه، وأن يستخلف بنفسه من ينوب عنه(٦١).

وقد ضرب بعض القضاة المخلصين نموذجاً حسناً في الإشراف الدقيق على الأموال الوقفية، بالرغم من أنه كان يعمل قاضياً في الوقت نفسه، عندما نصب ناضراً للأموال الوقفية، فهذا أبو الطاهر عبد الملك الحزمي الذي ولي قضاء مصر سنة ١٧٣هـ، كان يتفقد الأحباس بنفسه ثلاثة أيام من كل شهر، يأمر بترميمها وإصلاحها، فإن رأى بها خللاً في شيء منها ضرب المتولي عليها عشر جلدات(٦٢).

وجمع بعض العلماء بين مهنة التدريس بالمدارس ومهنة نظارة الوقف والإشراف على ريعه، فهذا الشيخ نجم الدين الخبوشتاني ممن عيّنه السلطان صلاح الدين ليدرس في مدرسته الصالحية، قد جُعِلَ له في كل شهر أربعون ديناراً عن التدريس وعشرة دنانير للإشراف على أوقاف المدرسة(٦٣).

في ظل هذه الظروف الشائكة بين العلماء والسلاطين في تبني الأموال الوقفية والإشراف عليها، كان لب النزاع والخلاف في كيفية توجيه المال الوقفي:

فالسلاطين كان نقدهم - الخفي - للعلماء موجهاً إلى ضرورة تقييد المال الوقفي وضبط مصارفه والسياسة المشرفة عليه، والمقصود منها سياسة العلماء، خوفاً من أن يكون المال

---

(٦١) القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، محمد أو فارس، (بيروت مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣)، ص٣١٧.

(٦٢) محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، ص١٥.

(٦٣) من روائع حضارتنا، السباعي، ص١٣٤.

الوقفي أداة قوية لخصومهم ومعارضيهم في مواجهتهم، فقد ثبت أن المال هو العنصر المهم الذي يقوّي ويعضد الخصوم والمعارضين. فكل الثورات والقلاقل التي حدثت في التاريخ الإسلامي كان المال عنصراً مهماً بل رئيساً في رفدها.

أما العلماء فقد كان نقدهم موجهاً للسلاطين خشية أن يستولي السلطان أو الحاكم على هذا المال، وأن يجعله ضمن ماله الشخصي أو يورثه إلى ورثته، أو أن يتلاعب بأحكام الوقف ويجعل ماله الشخصي كما الوقف لا يحق لمن يأتي بعده من السلاطين أو الأمراء أو الولاة الاستيلاء عليه، وخصوصاً إذا كانت بينه وبينهم خصومة وعدم ولاء، ومن ثمّ يستفيد منه من خلال قضاة همهم إشباع رغبة السلطان وحيازة رضاه.

ولعل هذا النزاع الذي وقع بين السلاطين أنفسهم قديماً قد أوجد هذا النوع من التحايل والتلاعب بأحكام الشريعة، وإتقان فنون الخروج عن مقاصدها النبيلة. فالسلطان الذي لا يأمن بعد موته أن تصادر أمواله وعقاراته يلجأ إلى استخدام غطاء الوقف وميزاته التي تحرم على من يأتي بعده استغلالها، مما يؤمّن له ولذريته مصدراً دائماً ينعم به كل أفراد أسرته والمقربون منه، وغالباً ما تستخدم أغطية المساجد والمدارس الدينية الوقفية في هذا المضمار باعتبار قدسيتها، ومكانتها بين عموم الخلق، وذلك لعموم الاستفادة منها.

لذا كان الولاة يحبسون على ذريتهم الأوقاف خوفاً من تعدي ولاة الأمر بعدهم عليها، فقد ذكر ابن خلدون عند إشارته لانتشار العلم وخصوصاً في بلد الأتراك من أيام صلاح الدين الأيوبي، وذلك لأن هؤلاء الأمراء يخافون ممن يأتي بعدهم، فأكثروا من بناء المدارس والربط ووقفوا عليها الأوقاف يجعلون فيها شركاً لأولادهم، ومنه التماس الأجر والثواب في المقاصد، فكثرت الأوقاف وعظمت الغلات. ويؤيد هذا الأمر العقاد الذي رأى أن كثرة الأوقاف في مصر على عهده دليل على كثرة الظلم والقسوة في حين أن قلتها دليل على الخير والبر(٦٤)

يقول أبو زهرة «والدليل على اتخاذ الأمراء الأوقاف ذريعة لحماية أموالهم، ما وقفه برسباي في سنة ٨٢٧هـ على مسجده الذي سماه المسجد الأشرفي جميع عقاراته في القاهرة، وبعدما أحصى ما يستحق هذا الوقف من أموال جعل الباقي - وهو كثير طبعاً

---

(٦٤) المقدمة، ابن خلدون، ص١٠٢٥، فصل في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران

(٦٥) محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، ص٢٤.

- على أولاده وذريته، فقال: «ومهما فضل بعد ذلك يتناوله الواقف ما دام حياً، ثم من بعده يكون الفاضل لمن يوجد من أولاده ونسله وعقبه وذريته من الذكور والإناث، من أولاد الظهور والبطون طبقة تحجب العليا منهم السفلى أبداً..»(٦٥).

أما الناصر محمد بن قلاوون فقد حاول أن يستولي على النصف من أحباس المساجد التي بلغت (١٣٠) ألف فدان، لكنه مات قبل ذلك.

واتخذ بعض الولاة جواز استبدال الأوقاف طريقاً للاستيلاء عليها باسم استبداله، وقد عاونهم على ذلك بعض الفسقة من القضاة والشهود، مثال ذلك جمال الدين يوسف عاونه القاضي كمال الدين العديم قاضي الحنفية، كما يقول المقريزي: إن جمال الدين إذا أراد أخذ وقف من الأوقاف أقام شاهدين يشهدان بأن هذا البناء يضر بالجار والمار، وإن منع الخطر فيه أن يستبدل به غيره، فيحكم له القاضي كمال حمال الدين باستبداله، فاستبدلت القصور العامرة والدور الجليلة بهذه الطريقة، كان هذا يجري في القرن السابع والثامن وما يليهما، وبذلك صارت الأوقاف نهباً مقسوماً(٦٦).

وقد كان الغالب في أخلاق السلاطين - اللاحقين - وخصوصاً من المماليك - التعدي على الناس وحقوقهم، بل الإسراف في دمائهم وحقوقهم، لكن عندما يأتي الأمر عند الوقف، يلزمهم التوقف والسكون وذلك لما يمثل الوقف من مكانة في نفوس المسلمين. وقد أحسن العلماء في إبعاد هذه المشاكل العائلية والخلافات الشخصية للسلاطين عن دوائر الدين وأحكامه، وخصوصاً ما استغل باسم المال الوقفي من بناء المساجد والمدارس.

ومن ثمّ كان نقد العلماء للسلاطين وعلماء السوء معاً، وخصوصاً العلماء والقضاة المعروفين بعدم نزاهتهم وإخلاصهم، حتى جرى على ألسنة بعض الصوفية في القرن الرابع الهجري: «أن العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء، والقضاة يحشرون في زمرة السلاطين»(٦٧).

ونظراً لعدم النزاهة عند بعض العلماء والقضاة في تولي شؤون المسلمين وأموالهم، انتقد الكثير من العلماء هؤلاء، وجعلهم محطة لكل المفاسد التي يحياها المجتمع، فيقول أحدهم: إن سوء الأحوال الاقتصادية في بلاد المسلمين يرجع إلى تولي أناس يسمون قضاة هذه

(٦٦) محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، ص٢٤.

(٦٧) انظر: الفكر الأصولي، عبد المجيد الصغير، ص٢٢٤.

المهام عن طريق الرشوة والواسطة وإشباع رغبات السلاطين، لذا «فيا نفس جدي.. إن دهرك هازل»(٦٨).

وزاد غضب العلماء على بعض القضاة عندما بدأ الأمر يتعلق بالأموال الوقفية والأحباس، فأجازوا الكثير من الفتاوى والآراء لتنسجم مع رغبات السلاطين، كما هو الحال مع السلطان جمال الدين يوسف والقاضي كمال الدين العديم، مما حفز الكثير من العلماء إلى التصدي لهم ونقدهم بشدة.

فهذا الإمام المقريزي يقول في حقهم عند تعرضه للأحباس. «ذكر الأحباس وما كان يعمل فيها.. والتقرب إلى الأمراء والحكام وأكثرها بأيدي أناس من فقهاء الأرياف لا يدرون الفقه، يسمون أنفسهم الخطباء ولا يعرفون كيف يخطبون ولا يقرؤون القرآن.. ثم زاد بعض سفهاء قضاة زماننا في المعنى وحكم ببيع المساجد الجامعة إذا خرب ما حولها، وأخذ ذرية واقفها ثمن أنقاضها، وحكم آخر منهم ببيع الوقف ودفع الثمن لمستحقه من غير شراء بدل، فامتدت الأيدي لبيع الأوقاف حتى تلف بذلك سائر ما كان في قرافتي مصر من الترب....»(٦٩).

ويتفق هذا مع قول أبي الحسن الغالي ٤٤٨هـ في حق هؤلاء القضاة وعلماء السوء الذين لم يحفظوا حق هذا العلم، عندما أصبحوا قضاة وعلماء بفضل مناصب السلاطين، وليس بفضل مصداقية العلم الذي يحملونه:

تصدر للتدريس كل مهوس	بليد تسمى بالفقيه المدرس
فحق لأهل العلم أن يتمثلوا	بيت قديم شاع في كل مجلس
لقد هزلت حتى بدا من هزالها	كلاها وحتى سامها كل مفلس

ومرة أخرى، اشتد نقد العلماء على بعض السلاطين ممن أراد الاستفادة من الأموال الوقفية في تنمية دور العلم والثقافة وإثرائهما، من خلال الصرف على العلماء والمدرسين الذين يتولون العمل في هذه الدور، فقد اعترض العلماء في بلاد ما وراء النهر حين بنى نظام الملك مدارسه الشهيرة في الأمصار، وجعل للمدرسين فيها رواتب معلومة، فقد

---

(٦٨) السلوك للمقريزي، نقلاً عن الوقف في الفكر الإسلامي، محمد ابن عبد الله، ٢٦٨/١.

(٦٩) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقريزي، (القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، ط.ت)، ٢٩٤/٢ ٢٩٦.

اجتمعوا لينكروا عليه وقالوا «كان يشتغل بالعلم أرباب الهمم العالية الذين يقصدون العلم لشرفه، وإذا صار عليه أجرة تداني عليه الأخساء وأرباب الكسل، فيكون سبباً لمهانته»(٧٠).

ولهذا، يمكن فهم بعض آراء العلماء أصحاب المذاهب في منع استبدال الأموال الوقفية، وخصوصاً أنهم عايشوا نماذج من السلاطين والقضاة ممن طوعت له نفسه إجازة استبدال مال الوقف بمال آخر، غالباً ما يكون أقل منه جودة وكفاءة، مما يؤدي إلى ضياع المال الوقفي وفقده من جيل لآخر، فالشافعي منع بيع المسجد مطلقاً ولو تخرب، بل حتى لو أصبح العقار الموقوف لا يأتي بنفع أو عائد، على رأي بعض الشافعية الذين أخذوا برأي إمامهم، ومثل الشافعي قول الإمام مالك.

في حين توسع الحنابلة قليلاً في شروط استبدال الوقف، وخرج الإمام أحمد بن حنبل عن رأي الإمامين لكنه لم يصل إلى رأي الحنفية الذين أجازوا الاستبدال بإطلاقه في غير المسجد، وعلى دقة قول الحنفية بهذا، إلا أنه لم يضمن أن تتوقف النيات والأغراض السيئة التي من أجلها قال الشافعية بالمنع(٧١).

هذا علماً بأن الاستبدال في العقار الموقوف لا يصح عند كل الفقهاء بالمال العيني كالدنانير والدراهم وغيرها من العملات، بل يلزمه العقار.

أما اشتراط بعض الفقهاء أن يكون القاضي المشرف على أموال الوقف من قضاة الجنة كما ورد في الحديث، فهذا الأمر عملياً لا يصح بل ثابت في الورق لايصل إلى التطبيق العملي وندرته كما يقال أشد من ندرة الكبريت الأحمر(٧٢).

---

(٧٠) من روائع حضارتنا، السباعي، ص١٣٣.

(٧١) انظر الخطط والآثار، المقريزي، ٢/ ٢٩٤-٢٩٦، ثم قارن فقهياً مع محاضرات في الوقف، أبو زهرة، ص١٧١-١٨٩.

(٧٢) قارن مع محاضرات في الوقف، أبو زهرة ٢٤ وما بعدها.

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية

في دفاع العلماء عن المال الوقفي

في هذا المبحث نحاول تسليط الضوء على نماذج تطبيقية لعلماء وقفوا أمام السلاطين والأمراء متحملين تبعات التصدي لهم في سبيل المحافظة على هذا المصدر المهم للأمة، الذي به صلاحها ورقيها.

وسنقتصر في ذلك على اثنين من العلماء المرموقين، ممن عدهما السيوطي من المجددين في عصرهما، وهما الإمام النووي (٦٣١-٦٧٦هـ)(٧٣). والإمام سراج الدين البلقيني أبو حفص (٧٢٤-٨٠٥هـ)(٧٤)، حيث قال:

والسابع الشيخ النواوي الذي ... قد مرر الدين الرضي للمقتدي

والعالم الأسمى سراج الدين ذو ... بلقينة نقلوا ولا تستبعد

فكلاهما شيخ لذلك العصر قد ... كانا لأهل الدين أفضل مرشد

أولا: تجربة الإمام النووي مع الأمير الظاهر بيبرس

يعد الإمام النووي من كبار العلماء الشافعيين، فالبرغم من انشغاله بالعلم والتعلم طيلة حياته حتى أنساه ذلك حق نفسه من التمتع بطيبات الحياة، فكان عرباً قليل الطعام والشراب، مفضلاً العلم على كل هذه الطيبات، لأنه وجد بالعلم ضالته التي تحكم أمره

(٧٣) هو يحيى بن مشرف الحرامي النووي الشافعي، أبو زكريا محيي الدين، (٦٣١-٦٧٦هـ)، علامة الفقه والحديث، من كبار محققي المذهب الشافعي انظر الأعلام، الرزكلي، ٨/١٤٩، تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي، علاء الدين بن العطار، تحقيق فؤاد أحمد، (الإسكندرية مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩١)، ص٢١، طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، (القاهرة مطبعة الحلبي، ط ت)، ٨/٣٩٥

(٧٤) عمر بن رسلان الكناني العسقلاني الأصل ثم البلقيني المصري الشافعي، أبو حفص سراج الدين (٧٢٤-٨٠٥هـ) مجتهد حافظ حديث، ولد في بلقينة من غربية مصر وولي القضاء في الشام سنة ٧٦٩هـ توفي بالقاهرة. انظر: الأعلام، الزركلي، ٥/٤٦.

وترفع من شأنه، وكان له هذا. وإذا كان بعض المؤرخين يكثر من النقل عن النووي تورعه وتعففه عن الأكل من الفواكه والثمار في دمشق لأن بها بساتين موقوفة(٧٥)، فإن هذا لا يمنع من القول إن النووي كانت بدايته قائمة على أموال الوقف، من خلال الوقف المخصص للتعليم، فقد قال النووي عن نفسه. «وكان قوتي فيها جراية المدرسة - أي المدرسة الرواحية - لا غير»(٧٦)، التي تعلم بها، وحاز على الأستاذية، لذا كان من الواجب على الإمام رحمه الله وقد ذاق طعم الحرية العلمية التي وفرها الوقف له ولزملائه ومعلميه أن يذود عن أي ظلم أو طمع يقترب من هذا المصدر الخير، فكانت له هذه الحكاية مع أحد السلاطين في عصره، وهو ركن الدين أبو الفتوح بيبرس الأيوبي ٦٧٦هـ(٧٧). وبالرغم من فضل بيبرس على أهل الزمان في عصره، إلا أنه كان يخشى العلماء البارزين الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم، مثل العز بن عبد السلام ٦٦٠هـ، حتى لما مات ابن عبد السلام قال بيبرس: «الآن استقر ملكي..»(٧٨).

وبداية الحكاية كانت عندما أمر بيبرس بأن يؤخذ من أموال الرعية في سبيل تحقيق المصلحة العليا للدولة في الاستعداد لملاقاة العدو، وقد أفتاه بعض الفقهاء بجواز ذلك، إلا أن النووي رأى أن هذه الفتوى تلازم هوى السلطان، فقال للظاهر بيبرس: «أفتوك بالباطل»؟(٧٩).

ثم يعلل ذلك بقوله. «إن أهل الشام في هذه السنة في ضيق عيش وضعف حال»، ولأنه عالم

---

(٧٥) انظر المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي، للسيوطي، ضمن كتاب الإمام النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، (بيروت. دار الكتب العلمية، ط.ت)، ٩٥/١.

(٧٦) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، (بيروت. دار المسيرة، ط١٩٧٩، ٢)، ٣٥٤/٥.

(٧٧) الظاهر بيبرس (٦٢٥-٦٧٦هـ) صاحب الفتوحات والآثار، اشتراه الأمير علاء الدين البندقدار، أخذه الملك الصالح نجم الدين أيوب وجعله من خاصته ثم أعتقه تولى سلطنة مصر والشام سنة ٦٥٨هـ، وتلقّب بالملك القاهر أبي الفتوحات لأنه يباشر الحروب بنفسه. الأعلام، الزركلي، ٧٩/٢.

(٧٨) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، السيوطي، (لا يوجد مكان نشر، المطبعة الأشرفية، ط.ت)، ٨٧/٢ وما بعدها.

(٧٩) حسن المحاضرة، السيوطي، ٨٧/٢.

مسؤول أمام الله على أمر الرعية ومظنة مصلحتها، ولأن الله سائله يوم القيامة عن ذلك، وقد «حرم علينا السكوت، ... . ونحن نحب للسلطان معالي الأمور وأكمل الأحوال...»(٨٠). لذا توجب الأمر أنه لا يجوز أن يؤخذ من الرعية مال وهي في ضنك وضيق.

واستقبل الإمام النووي جواباً قاسياً من السلطان بيبرس، الذي قلل من مقدار العلماء في تصديهم للتحديات التي تواجه الأمة وهذا حال الكثير من السلاطين عندما لا تتمشى له فتوى العلماء الصادقين المخلصين، فيبدأ بسرد التهم لهم بأنهم بعيدون كل البعد عن الواقع المعاش، ولا يعايشون الحرب والقتال كما يواجهها الحاكم وأتباعه.

لكن هذا الأمر لم يدع الإمام النووي أن يسكت عن هذا الأمر، فرد عليه جواباً آخر فند فيه كل الشبهات التي طرحها السلطان في تبني رأيه كما تبناه بعض العلماء المقربين منه، وأن هذا الرأي الذي يتبناه هو قناعة توصل إليها من استقرائه للكثير من النصوص والأدلة، مما يعني أنه لا يخشى أحداً بهذه الفتوى، ما دامت معتمدة على أدلة شرعية، فيقول: «إن الجهاد ليس مختصاً بالأجناد، وهذا أمر لم ندعه.. ولا يحل أن يؤخذ من الرعية شيء ما دام في بيت المال شيء من نقد أو متاع.. وغير ذلك.. ولم نكتب هذا للسلطان إلا لعلمنا أنه يحب الشرع، ومتابعة أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم في الرفق بالرعية.. وأما أنا في نفسي فلا يضرني التهديد ولا أكثر منه، ولا يمنعني ذلك من نصيحة السلطان .»(٨١)

لكن لم يقف الأمر على هذا، بل جاء الأمير إلى دمشق قادماً من القاهرة، وجمع حوله العلماء والفقهاء، وحاول أخذ فتوى جماعية منهم لدعم رأيه، إلا أنه اصطدم بفتوى النووي التي تمنع هذا، فما كان منه إلا أن طلب قدومه، وقسا عليه بالكلام، فما كان من النووي إلا أن يصارحه ويشافهه بفحوى فتواه، فقال له «أنا أعرف أنك كنت في الرق للأمير بندقدار، وليس لك ملك، ثم منّ الله عليك وجعلك ملكاً، وسمعت أن عندك ألف مملوك كل مملوك له حياصة من ذهب، وعندك مائتا جارية لكل جارية حق من الحلي، فإذا أنفقت ذلك كله وبقيت مماليك بالبنود الصوف بدلاً من الحوائص، وبقيت الجواري بثيابهن دون الحلي أفتيتك بأخذ المال من الرعية»، فغضب الظاهر من كلامه وقال له «اخرج من بلادي أي دمشق

(٨٠) تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي، ابن العطار، ص٢١.
(٨١) حسن المحاضرة، السيوطي، ٢/٨٧ وما بعدها.

- فقال له الإمام النووي السمع والطاعة، وخرج إلى نوى، فقال الفقهاء للأمير: إن هذا من كبار علمائنا وصلحائنا وممن يقتدى به، فأعده إلى دمشق، فرسم برجوعه، فامتنع النووي، وقال: لا أدخلها والظاهر بها، فمات الظاهر بعد شهر»(٨٢).

تمثل هذه الحادثة مواجهة حقيقية بين العالم والسلطان حول المحافظة على أموال الرعية، فإذا كانت فتوى العلماء تؤيد ما ذهب إليه السلطان بيبرس، فإن فتوى النووي كانت ألصق بالواقع وأقرب لمفهوم الشرع ومقصده، وبغض النظر عن فحوى الفتوى، إلا أنها تمثل حلقة من حلقات النزاع بين العلماء والسلاطين حول المحافظة على مقدرات وإمكانيات الرعية، وخصوصاً المال الوقفي والذي مثل في هذه الحادثة الوقف الأهلي العائد إلى ذرية الرعية وورثتها.

ثانياً: تجربة الإمام البلقيني مع الأمير برقوق

أما تجربة الإمام البلقيني فكانت مع الأمير برقوق أتابك (٧٣٨-٨٠١هـ)(٨٣) الذي فكر في إنهاء الوقف في القرن الثامن الهجري من خلال محاولة إبطاله الوقف الأهلي.

يقول المقريزي ٨٤٥هـ عن هذه الحادثة: «عقد مجلس من العلماء فيه شيخ الإسلام سراج الدين عمر البلقيني، لاستفتائهم في ذلك فلم يوافقوه، .. قال البلقيني: أما ما وقف على خديجة وعائشة وعويشة وفطيمة فنعم، وأما ما وقف على المدارس والعلماء والطلبة فلا سبيل إلى نقضه، لأن لهم في الخمس أكثر من ذلك، فانفصل الأمر على مقالة البلقيني»(٨٤).

وكانت حجة برقوق أن أراضي بيت المال أخذت منه بالحيلة، وجعلت أوقافاً حتى لا تسلم إليه، بعد الناصر قلاوون، فضاق بيت المال، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً بأن التحايل على أحكام الوقف جاء من حرص السلاطين والحكام بأن يجعلوا أموالهم الخاصة أوقافاً حتى

---

(٨٢) حسن المحاضرة، السيوطي، ٢/٨٧، وما بعدها.

(٨٣) وهو أول من ملك مصر من الشراكسة، انتزع السلطنة من آخر بني قلاوون الصالح سنة ٧٨٤هـ، وتلقب بالملك الظاهر، وانقادت إليه مصر والشام، كان طماعاً جداً لا يقدم على جمع المال شيئاً. انظر: الأعلام، الزركلي، ٢/٤٨.

(٨٤) انظر: حسن المحاضرة السيوطي، ص٢/١٦٢، كذلك قارن مع المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقريزي، ٢/٢٩٤، محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، ص٢٤

تسلم لذريتهم من بعدهم. وقد علق الإمام محمد أبو زهرة على صحة هذه الفتوى، فقال «وإن فتوى البلقيني صحيحة، فقد قسم الذين حبس عليهم الأمراء إلى أشخاص لم يلاحظ في الحبس عليهم جهة قربة، وجهات تعد من مصارف بيت المال، فمنعه من إبطال الأحباس التي رصدت على مصارف بيت المال حتى لا يدعو ذلك إلى إهمال هذه المصارف (٨٥).

وبالرغم من مضي فتوى البلقيني – رحمه الله – إلا أن هذا الأمير لم يتوقف على فحوى هذه الفتوى بل حاول جاهداً متحلياً بالحيل في الاستفادة من بعض المخارج التي يستفيد منها من خلال منصبه في الاستيلاء على المال الوقفي.

لقد كان أمر المال الوقفي والإشراف عليه دافعاً قوياً للعلماء في التصدي لمحاولات بعض السلاطين والحكام الذين طمعوا في أكل المال بالباطل، ثم التقرب به إلى الله عز وجل كي يكسبوا ود العامة من الناس، سواءً أكان بالغصب أم بالتحايل، ثم يتم الإنفاق به على مواطن الطاعة والثواب، متمثلين قول القائل «كمطعمة الأيتام من كدّ فرجها».

فهذا الجامع الذي بناه المؤيد سنة ٨٢٠هـ من المال الحرام اغتصبه بطرائق مختلفة، حتى إن إحدى منذنتي الجامع مالت قبل قيام بنائها، كذلك تسمية المسجد الذي بناه قانصوه الغوري ١٥١٦م بـ«المسجد الحرام» نظراً لأنه بالغ في أكل المال الحرام(٨٦).

وقيل إن أبا إسحاق الشيرازي تأخر في التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بعدما سمع أن مكانها مغصوب، فجاء مكانه ابن الصباغ يدرس لمدة عشرين يوماً حتى أقنعه نظام الملك وأرفق به(٨٧). وتعرضت المدرسة النظامية بعد حروب متتالية إلى أزمة مالية قادها أحد الولاة الذي طمع بها، فضمها إلى ملكه.

هذه بعض النواحي المظلمة التي مثلها لنا التاريخ لبعض من سولت لهم أنفسهم الاستيلاء على المال الوقفي لأغراض شخصية وذاتية، لكن في المحصلة حفظ لنا التاريخ الإسلامي نماذج مضيئة للعلماء الذين كان لهم دور بارز في الحفاظ على مال الأمة والتصدي لأي محاولة لضياعه، فالعلماء العاملون واجهوا صوراً مشوهة «لعلماء السوء وقضاته وسلاطينه» أرادوا السطوة على المال الوقفي، والصور كثيرة في كلتا الناحيتين.

(٨٥) محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، ص٣٣.

(٨٦) انظر: الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد الله، ٢/ ٢٠٩.

(٨٧) الكامل في التاريخ، ١٠/ ٣٨ نقلاً عن الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد الله، ٢/ ٢١٥

الخاتمة:

لعل من أهم أسباب محدودية وتدني فاعلية العلماء أو السلطة العلمية في مجتعنا الحاضر رفع كافة الدعم المالي عنهم من جهات مستقلة – غير حكومية - وجعلهم دائماً تبعاً للسلطة السياسية، مما قلل من معارضتهم للسياسيات الخاطئة التي تتبناها هذه السلطة، أو الوقوف في وجه هذه السياسات، هذا إذا لم يؤد بهم الحال إلى تبني هذه السياسات والدفاع عنها وإعطائها الشرعية اللازمة.

لقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة، أن هناك بعض الخطوات التي يلزم أخذها بعين الاعتبار لتفعيل دور الوقف في دعم النهضة العلمية للمسلمين كما كان في العصور الماضية، ومن هذه الخطوات:

* ضرورة إحياء الوقف في مجال التعليم وإعطاء صلاحيات واسعة للعلماء في الاعتماد على روافده ومصادره، كما يلزم من ذلك إفراد مجال لحرية البحث العلمي المستقل بعيداً كل البعد عن تدخل ونفوذ السلطة السياسية ما دام يؤدي دوره في عملية الإصلاح السياسي ضمن أصول العمل الإسلامي.

* تعديل بعض قوانين الوقف لتتناسب مع تأهيل علماء ومفكرين لخدمة الأمة، ولا ضير في ذلك فقد كان فحول العلماء والمفكرين معتمدين على المال الوقفي.

* كما يلزم من هذا إيجاد مؤسسات استثمارية دولية مستقلة تدعم هذا التوجه بإشراف علماء صادقين وضمن سياسة الوقف ونظامه.

* كما يلزم الحكام والسلاطين دعم نظام الوقف الخاص بالتعليم المستقل والحر من أجل إعطاء صلاحيات واسعة للعلماء من أجل تدعيم هذه السلطات السياسية وتحصينها من كل المحظورات والأخطاء التي قد تقع بها.

والله ولي التوفيق، وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي، للسيوطي، ضمن كتاب الإمام النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.ت).
المحن، أبو العرب التميمي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨)
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، (بيروت: دار المسيرة، ط٢، ١٩٧٩).
رحلة ابن بطوطة، ابن بطوطة، (بيروت: دار صادر، ط.ت).
المقدمة، ابن خلدون، (القاهرة: دار الفكر، ط.ت).
البداية والنهاية، ابن كثير، حققه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨٧).
لسان العرب، ابن منظور، (القاهرة: دار المعارف، ط.ت).
رحلة ابن جبير، الحسن بن جبير، (بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٨١).
الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق عادل الغزازي، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٩٩٦).
حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، السيوطي، (لا يوجد مكان نشر، المطبعة الأشرفية، ط.ت)
إحياء علوم الدين، الغزالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦).
القاموس المحيط، الفيروزأبادي، (بيروت: الرسالة، ط٢، ١٩٨٧).
المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقريزي، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط.ت).
الموسوعة الفقهية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦م).
طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط.ت).
نشأة الكليات، معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، جورج المقدسي، ترجمة، محمود سيد، (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، ط١، ١٩٩٤).
الأعلام، خير الدين الزركلي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٨٦).
أوقاف السلطان الأشرف شعبان على الحرمين، راشد القحطاني، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٤)
معاهد التربية الإسلامية، سعيد علي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٦).
المجددون في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، (لا مكان نشر، مكتبة الآداب، ط.ت).
الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، (بيروت: دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٤م)
الدور الاجتماعي للوقف، عبد الملك السيد، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)
تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي، علاء الدين بن العطار، تحقيق فؤاد أحمد، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩١).
المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، تحقيق جماعة من المحققين، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، ط.ت)
محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، (القاهرة: مطبعة مخيمر، ١٩٥٩).

القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، محمد أبو فارس، (بيروت مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣)
تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، (الكويت مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٧م)
الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد الله، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦)
من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٢).
المدارس الشرابية ببغداد وواسط ومكة، ناجي معروف، (القاهرة: مطابع دار الشعب، ط٢، ١٩٧٧).
الوقف وبنية المكتبة العربية، يحيى ساعاتي، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث، ط١، ١٩٨٨).

(Waqf) Money Between Ulamas and Rulers

This study treats Waqf money and its role in defining the relationship between Ulamas on one hand and Rulers on the other, and discusses the effect of this on the socio-political conditions of Islamic Umma in earlier times.

The study shows that Waqf money can be a strong factor in the spread of knowledge through supporting research and researchers without being influenced by rulers.

Ulamas have always defended Waqf money as a source of walfare for the Umma and no one has the right to deprive the Umma of this source. The study also shows some of the tricks followed by rulers to steal this money and make it part of the inheritance of their children.

Publishing Priority: -

Publication priority is given as per the following: -

Researches advanced by members of the teaching staff of the Islamic & Arabic Studies College - Dubai.

I- Arrival date of the proposed research to the editing director, and the priority is given to researches that arrive first after amendment.

II- Priority is given to the diversity of the topics of researches and the researchers as much as possible.

Notices: -

1- The materials published in the journal represent only the standings and viewpoints of their writers and not the journal or its orientation.

2- The sequencing of researches is subject to technical considerations.

3- The proposed researches are not sent back to their writers by the journal, whether published or not.

4- The researcher is not authorized to ask for not publishing his/her research after being duly advanced to the editing board except for reasons deemed plausible and convincing by the editing board and this should be prior to being duly notified with the acceptance of his/her research for publishing

5- The journal excludes any research that doesn't conform or cope with the previously stated conditions.

6- The journal pays gratuities against published researches, book reviews or any other related works

7- The researchers shall be duly given one copy of the journal and fifteen (15) copies of his/her research cover by the hard cover of the journal.

Rules of Publishing

I The researches shall be genuinely produced and strongly related to any of the different fields of Islamic Studies and Arabic Language.

II The proposed researches shall be of comprehensive and objective nature and of academic novelty and depth.

III The research shall concentrate on any of the contemporary issues and on providing possible solutions for the same in accordance with the sharia'h laws and Islamic legal standings

IV The proposed research shall not be part of the researcher's MA of Ph.D dissertation, not previously published on whatsoever from - including researches advanced for publication at any other institutions - and this is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researchers.

V The researches, which embody Quranic quotations or prophetic sayings "Ahadith", are required to be properly marked and phot-noted.

VI The proposed researches are required to be error - free on grammatical basis as well as syntactical basis, in addition to paying close attention to the rules of punctuation of the Arabic Language and marking word-endings.

VII The proposed researches should be systematically organized inquisitively oriented and genuinely edited, in addition to the following and strictly adopting a well accredited scientific method such as referencing, phot-noting, bibliographies etc and last but not least, it is a requirement that each and every page should contain its own referencing scheme and phot-notes at the end of the same page.

VIII A Bibliography of all used book, references and periodicals should be provided in an alphabetical order, in addition to providing the publishing authority and publishing date

IX The researcher should conclude his/her research with a conclusive assumption, recommendations, findings or viewpoints, crowing such research

X The research should be written by computer typing, regular typewriter and in one face page

XI The researcher should send four copies of his/her research to the journal

XII The researches may be accepted either in Arabic or English languages, provided that it counts not more than fifty (50) pages.

XIII- The researcher is obliged to provide a one page summary of his/her research both in Arabic and English Language

XIV The researcher is kindly requested to attach an autobiographical account including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

XV- The research can be authentic investigation of a transcript, and in such case the well-accredited scientific procedures applicable in this regard should be applied, and a copy of the transcript must be attached.

The nature
Of the Journal and its objectives: -

I- The journal publishes genuinely produced scientific researches, prepared by scholars specifically specialized in Islamic studies and Arabic language with all their branches and sub-specialties, and all this is done in a tireless effort to enrich the quality of scientific research in such areas.

II- The Journal aims at catering for contemporary and potential problems and providing possible academic and practical solutions for the same, all in the context and framework of Islamic Sharia'h, and the Journal gives priority to typical problems of the U.A.E., Gulf region and the Arab and Islamic world respectively.

III- The Journal seeks to strengthen bilateral and scientific relations between the Islamic & Arabic Studies College - Dubai and its counterparts in the universities of the Gulf region, Arab and Islamic world and global-wide ones.

IV- The Journal paves the way and gives room for its members of staff so as to publish their scientific and thought product and simultaneously develop their intellectual abilities.

V- The Journal pays close attention to the new and contemporary scientific trends both in Islamic & Arabic Studies, as by being up dated and fully acquainted with recent books, periodicals, bibliographies, researches and other publications, and following also each and every MA/Ph.D. Dissertations duly accredited by universities through out the Gulf, Arab and Islamic world and world wide, in addition to related conferences, meetings, symposiums, seminars and other reviews of contemporary Sharia'h researches, books and other topics related to Islamic cultural heritage

VI- Publishing contemporary legal opinions, commenting on scientific and controversial issues, highlighting some of the public lectures presented in the cultural season of the College and some items of news about the College.

VII- Enhancing the chances of scientific and cultural exchange and interaction with publications of counterpart colleges and universities worldwide.

VIII- The proposed researches are subject to assessment as per the basis and rules of the journal Such assessment is conducted and duly undertaken by well-versed scholars and experts in both Islamic Studies & Arabic Language, in an endeavor to promote the quality of scientific research in such areas. One of the basic rules adopted by the journal is not allowing the disclosure of researchers to referees and vice-versa, regardless to whether the referees have agreed to publish the researches at issue without any amendments, cited some discrepancies and suggested some amendments or ultimately disqualified researches for publication

IX- The list of local and international referees is usually decided after consultation with concerned scientific departments and counterpart colleges and universities, and such list is usually renewed on annual basis.

X- Gratuities are paid to beneficiary referees as per the rules currently adopted by the college.

The Board of Consultants
For the Journal





UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 23
Rabi al-Thani 1423H - July

ISSN 1607 - 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"** under record No. **157016**

كُلّيّةُ الدّراساتِ الإسلاميّةِ والعربيّةِ في سطورٍ

مجلس أمناء الكلية

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلامياً سليماً.

أقسام الكلية

تضم الكلية ثلاثة أقسام تشكل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثل مقرراتها المتضافرة جميعاً منهاج الكلية، ولا يتخرج الطالب إلا بعد نجاحه فيها، وهي:

١- قسم أصول الدين.

٢- قسم الشريعة.

٣- قسم اللغة العربية.

٤- قسم الدراسات العليا.

- وتجدر الإشارة إلى أن في الكلية فرعين: فرعاً للطلاب وفرعاً للطالبات.
- وتم إنشاء قسم الدراسات العليا في الشريعة للطالبات توجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها، العلمي والأدبي أو ما يعادلها.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طبق هذا العام ٢٠٠١/٢٠٠٢م.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقررة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كل من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة أوما يعادلهما. من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي، مع ملاحظة ألا يقل المعدل عن ٦٠٪ للطالبات، ٥٠٪ للطلاب
- يتعهد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدة وعبادة وسلوكاً.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كل سنة موسماً ثقافياً، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامة.
- تصدر الكلية مجلة إسلامية فكرية محكمة، مرتين كل عام، وتسمى باسمها، وتنشر بحوثاً ودراسات جادة للأساتذة والعلماء من داخل الكلية وخارجها.

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC &ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 23
Rabi al-Thani 1423H - July 2002G